This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

NYPL RESEARCH LIBRARIES
3 3433 06825685 2

Berengar von Tours,

ſein Leben und ſeine Lehre.

Nach einem alten Kupferstich [illegible]

Berengar von Tours,

sein Leben und seine Lehre.

Ein Beitrag zur Abendmahlslehre
des beginnenden Mittelalters.

Von
Dr. Joseph Schnitzer.

Stuttgart.
Jos. Roth'sche Verlagshandlung.
1892.

Alle Rechte vorbehalten.

Druck von Strecker & Moser, Stuttgart.

Seinem Gönner,

dem

hochwürdigen, hochwohlgebornen Herrn

Isidor Silbernagl,

der Theologie und Philosophie Doktor, o. ö. Professor des Kirchenrechts und der Kirchengeschichte an der Ludwig-Maximilians-Universität München

in Dankbarkeit und Verehrung

gewidmet

vom Verfasser.

Vorwort.

Der Name Berengar's von Tours ist mit der Geschichte der kirchlichen Abendmahlslehre unauflöslich verknüpft. Mehr als ein Jahrtausend hindurch hatte die christliche Kirche vor dem in Brodsgestalt verhüllten eucharistischen Gotte in demutsvoller Anbetung das Knie gebeugt, als Berengar es als der erste versuchte, an diesem frommen Glauben zu rütteln, die Kirche des Irrtums zu zeihen und ihr seine eigene, wie er meinte, reinere und geläuterte Anschauung als unverfälschte Ueberlieferung der heiligen Apostel und Väter, als Postulat des gesunden Menschenverstandes aufzudringen. Natürlich erregte das Auftreten des Gelehrten von Tours schon wegen der unendlichen Wichtigkeit des von ihm bestrittenen Dogma's und der dem menschlichen Geiste stets schmeichelnden rationalistischen Tendenz seiner Lehre allenthalben im höchsten Grade das Interesse der Zeitgenossen, das sich auch bei der Nachwelt selbst dann stets lebendig erhielt, als seine Schriften fast gänzlich verloren, und so die Hauptpunkte seiner Lehre sowohl als seines Lebens streitig geworden waren. Zum Gegenstande erneuter Forschung aber ist Berengar geworden, seitdem G. E. Lessing sein wichtiges Buch „de sacra coena" dem Staube der Vergessenheit entrissen hat. Sind dadurch auch die älteren Untersuchungen eines De Roye, Mabillon, Natal Alexander, der Verfasser der histoire litéraire u. a. nicht völlig wertlos geworden, so ist doch der Einblick, der uns heute in die Lehre dieses Scholastikers, und, seit Veröffentlichung eines Teiles seines Briefwechsels durch Sudendorf, auch in dessen Leben gewährt ist, ein wesentlich anderer, als er vordem ermöglicht war. Freilich brachte es die Reaktion, die nunmehr zu Berengar's Gunsten eintrat, mit sich, daß man nun vielfach ebenso einseitig für ihn Partei ergriff, ihm allein zweifellose historische Glaubwürdigkeit und Treue vindicieren zu müssen glaubte, als man sich früher einzig auf Lanfranc und Guitmund angewiesen gesehen hatte. So zeigt schon Lessing in seinem bekannten

Schriftchen eine viel größere Vorliebe für Berengar, als die Liebe zur Wahrheit erlaubt hätte. Objektiver urteilen zwar Neander und insbesondere Stäudlin; doch Sudendorf, dessen Untersuchungen trotz mancher Fehlgriffe immerhin dankenswert bleiben, stellt sich wieder ganz auf Seite des Tourer Gelehrten, ebenso neuestens auch Schwabe, der nach dem Vorgange Gfrörer's Berengar's Auftreten mit den politischen Verhältnissen der damaligen Zeit in Verbindung bringt. Allerdings haben auch katholischerseits Höfler, Will und jüngstens Brucker die Wirren der zweiten Abendmahlscontroverse nicht ganz unbefangen geschildert.

Auch über Berengar's Lehre kann die Untersuchung noch keineswegs als abgeschlossen betrachtet werden. Stäudlin hat uns zuerst, allerdings nur in engen Rahmen, ein richtiges Bild von ihr entworfen; auch Neander, Dieckhoff und namentlich Bach haben sich um die Erforschung derselben verdient gemacht. Indes galt es doch, sie zu eingehenderer Darstellung zu bringen, und insbesondere, was zu einer gerechten Würdigung der Abendmahlsauffassung Berengar's geradezu unerläßlich ist, den Zusammenhang, der zwischen ihr und der Lehre kirchlicher Autoren des 9.—11. Jahrhunderts besteht, in's Einzelne nachzuweisen.

Bei Beurteilung vorliegender Arbeit, welche der hochw. theologischen Fakultät der Universität München als Inaugural-Dissertation vorgelegt und von ihr approbiert wurde, möge nicht unberücksichtigt gelassen werden, daß dieselbe die Frucht der Mußestunden bildet, die dem Verfasser in seiner Stellung als Kaplan zu Moorenweis, Diöcese Augsburg, gegönnt waren. Hier auf dem Lande kamen ihm all' die Vorteile, welche die Nähe großer Bibliotheken bietet, nicht zu statten, es mußte vielmehr jedes einzelne Werk aus der Ferne bezogen werden; mit welchen Schwierigkeiten dies aber vielfach verbunden war, ist dem Kundigen wohl nicht unbekannt. Um so mehr fühlt sich der Verfasser verpflichtet, der kgl. Staatsregierung für die gütigst gewährte Erlaubnis der Benützung der kgl. Hof- und Staatsbibliothek, sowie den Herren Beamten der letztern für ihr freundliches Entgegenkommen seinen geziemenden Dank auszusprechen.

München, am 26. Juli 1890.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Verzeichnis der benutzten Werke XI

I. Abschnitt.

Berengar's Leben.

Von Berengar's Geburt bis zum Tode Fulbert's von Chartres . . 1
Berengar als Scholastikus zu Tours 5
Erstes Auftreten der Häresie Berengar's 14
Lanfranc 21
Osterſynode zu Rom, 15. April 1050 24
Berengar in der Normandie. Seine Haft 29
Das Concil von Vercelli 40
Die Synode zu Paris, 16. Okt. 1051 45
Die Synode zu Tours 1054 52
Berengar's Agitation für ſeine Lehre 58
Das Concil zu Rom 1059 65
Berengar's Bedrängnis 74
Berengar's Polemik gegen Lanfranc 84
Kirchliche Reaktion wider Berengar 93
Berengar auf den römiſchen Synoden 1078 und 1079 99
Gregor VII. und Berengar 108
Berengar's Widerruf. Die Synode zu Bourdeaux. Biſchof Odo von Bayeux 115
Berengar's Tod. Sein Charakter 119

II. Abſchnitt.

Entwicklung der Abendmahlslehre von Paſchaſius bis Berengar.

Die Abendmahlslehre vor dem Auftreten des Paſchaſius 127
Die Lehre des Paſchaſius Radbertus 133
Erfolg und Würdigung des paſchaſiſchen Buches 145
Ratramnus 150
Beurteilung der ratramniſchen Lehre 167

Seite
Hrabanus Maurus 174
Johannes Scotus Erigena 180
Replik des Paſchaſius 186
Die Anhänger der paſchaſiſchen Lehre 192
Die Stercoraniſten. Rückblick 205
Die Abendmahlslehre im 10. Jahrhundert 211
Die Abendmahlslehre in der erſten Hälfte des 11. Jahrhunderts . . . 223
Kapernaitiſche Abendmahlsauffaſſung im 11. Jahrhundert 234

III. Abſchnitt.

Berengar's Lehre und ihre Bekämpfung.

Berengar's dialektiſche Einwürfe 246
Bibliſcher Beweis Berengar's 265
Patriſtiſcher Beweis Berengar's 274
Zuſammenfaſſung und Entſtehung der Lehre Berengar's 297
Berengar's Schüler 315
Adelmann und Hugo von Langres 318
Ascelin, Anaſtaſius und Wolphelm 325
Durand von Troarne 328
Bruno der Karthäuſer 336
Lanfranc 340
Guitmund von Averſa 350
Alger von Lüttich 370
Odo von Cambray. Ernulf von Rocheſter. Hugo Metellus 390
Petrus Damiani (?) 396
Anſelm von Canterbury 399
Hildebert von Tours 401
Bedeutung des Auftretens Berengar's für die kirchliche Lehre und das kirchliche Leben 404

Verzeichnis der benützten Werke.

Acta Sanctorum Julii, t. IV. Antverpiae MDCCXXV.

Albertinus, Edm., de eucharistiae sive coenae Dominicae sacramento libri tres. Daventriae 1654.

Alzog, Dr. Joh., Handbuch der allg. Kirchengeschichte. X. Aufl., neubearbeitet von Dr. F. X. Kraus. I. B., Mainz 1882.

Ampère J., histoire littéraire de la France avant le douzième siècle. t. III. Paris 1840.

Archiv, Neues, der Gesellschaft f. ältere deutsche Geschichtskunde. VII. B. Hannover 1881.

Arnauld, Ant., la perpetuité de la foi Catholique touchant l'eucharistie. t. I. Paris 1781.

Bach, Dr. Jos., Dogmengeschichte des Mittelalters. I. Teil. Wien 1873.

Baluzius, Steph., B. Servati Lupi, presbyteri et abbatis Ferrariensis opera. Paris 1664.

Baronius, Caes., Annales ecclesiastici, t. XI. Colon. Agr., MDCIX.

Basnage, M., histoire de la Religion des églises Reformées. Rotterdam 1690.

Baumgarten-Crusius, Dr. L. F. O., Lehrbuch der christlichen Dogmen-Geschichte. Jena 1832.

Baumgartner, Alexander, S. J., Lessing's religiöser Entwicklungsgang. Freiburg i. B. 1877.

Baur, Ferd. Chr., die christl. Kirche des Mittelalters. Tübingen 1861.

Bazmann, Rud., die Politik der Päpste von Gregor I. bis Gregor VII Elberfeld 1869.

Beaugendre, Ant., Hildeberti Turonensis archiepiscopi opera. Paris. 1708.

Bellarmin, Rob., de controversiis Christianae fidei adv. hujus temporis haereticos. t. III. Ingolstadii MDCI.

„ de scriptoribus ecclesiasticis. Bruxellis 1719.

Berlage, Dr. Ant., kath. Dogmatik, VII. Band. Münster 1864.

Bertrami Presbyteri de corpore et sanguine Domini liber. Coloniae 1531.

Bibliotheca Patrum maxima Lugdunensis, t. XV, XVI, XVIII, XXI.

Boulaeus, Caes. Egass., historia universit. Paris., t. I Paris 1665.

Brucker, P. P., P., S. J., L'Alsace et l'Église au temps du pape Saint Léon. Strasbourg-Paris 1889.

Busse, Dr. Joh. Bern. Jos., Grundriß der christl. Literatur. Münster. 1828.

Cajetanus, Constantinus, B. Petri Damiani opera omnia. Paris 1743.
Camusat, Nic., Promptuarium Sacrarum antiquitatum Tricassinae dioecesis. Augustae Tricarum 1610.
Cellot, Lud., S. J., historia Gotteschalci Praedestinatiani. Paris 1655.
Charma, M. A., Lanfranc. Notice biographique, littéraire et philosophique. Paris 1849.
Chriſtlieb, Dr. Theod., Leben und Lehre des Johannes Scotus Erigena. Gotha 1860.
Cramer, Joh. And., Jak. Benignus Boſſuet, Biſchof von Meaux, Einleitung in die Geſchichte der Welt und Religion, fortgeſetzt von Joh. And. Cramer. V. Teil I. Band. Leipzig 1762.
Dacherius, Lucas, B. Lanfranci, Cantuarensis Archiepiscopi opera omnia. Lutet. Paris. 1648.
„ Spicilegium, tom. II., t. XII., Paris 1681.
Determinatio Fr. Joannis Parisiensis Praedicatoris de modo existendi Corpus Christi in sacramento Altaris alio quam sit ille quem tenet Ecclesia: nunc primum edita ex MS. Codice S. Victoris Paris. Cui praefixa est praefatio historica de dogmate Transsubstantiationis. Londini MDCLXXXVI.
Dieckhoff, Aug. Wilh., die evangeliſche Abendmahlslehre im Reformations-Zeitalter. I. B. Göttingen 1854.
Döllinger, Dr. Joh. Joſ. Ign., Lehrbuch der Kirchengeſchichte, I. Band. Regensburg und Landshut 1836.
Du Perron, Cardinal, Traité du saint Sacrement de l'eucharistie. Paris 1622.
Du Pin, Ellies, nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques. t. VII. VIII. Autrecht 1731.
Engelhardt, Dr. J. G. V., Handbuch der Kirchengeſchichte. II. Band. Erlangen 1833.
Ebrard, Dr. Aug., das Dogma vom hl. Abendmahl und ſeine Geſchichte. Frankfurt a. M. 1845.
Fabricius, Jo. Alb., S. S. Theol. D., Bibliotheca, Ecclesiastica. Hamburgi MDCCXII.
Fisher, Johannes, de veritate corporis et sanguinis Christi adv. Oecolampadium, Coloniae MDXXVII.
Fleury, prieur d'Argenteuil, histoire ecclésiastique. t. XII. XIII. Paris. MDCCVI.
Frobenius, B. Flacci Albini seu Alcuini opera. T. II. Vol. II.
Galeardus, Paulus, S. Gaudentii, Brixiae episcopi, sermones. Accesserunt Ramperti et Adelmanni, venerabilium episcoporum Brixiae, opuscula. August. Vindel. MDCCLVII.
Gerberon, Gabriel, S. Anselmi Cantuarensis Archiep. opera. Lut. Paris. 1721.
Gerbert, P. Martinus, Theologia vetus et nova circa praesentiam Christi in Eucharistia. Friburgi Brisg. 1756.
Gfrörer, A. F., Allgemeine Kirchengeſchichte. III. und IV. Band., 1846.

Gfrörer, A. F., Papſt Gregor VII. und ſein Zeitalter. I. Band. Schaffhauſen 1859.
Gieſebrecht, Wilhelm, Geſchichte der deutſchen Kaiſerzeit. II. und III. Band. Braunſchweig 1863.
Gieſeler, J. C. L., Lehrbuch der Kirchengeſchichte. II. a. Bonn 1831.
Gihr, Dr. Nik., das hl. Meßopfer. Freiburg i. B. 1880.
Görreszeitſchrift. Hiſtoriſches Jahrbuch, red. von Dr. Georg Hüffer. I. B. Münſter 1880.
Guadet, J., Richer. Histoire de son temps. Paris 1845.
Hagenbach, Dr. K. R., Lehrbuch der Dogmengeſchichte. II. Teil. II. Aufl. Leipzig 1847.
Haffmann, Hermann, Cardinal Humbert, ſein Leben und ſeine Werke. Inaugural-Diſſertation. Göttingen 1882.
Haſe, Dr. Karl, Kirchengeſchichte. Leipzig 1854.
Hauréau, B., Histoire de la philosophie Scolastique. Ire partie. Paris 1872.
Hausher, P. Melchior, S. J., der hl. Paſchaſius Radbertus. Mainz 1862.
Hebert-Duperron, V., de venerabilis Hildeberti, primo Cenomanensis episcopi, deinde Turonensis Archiepiscopi, vita et scriptis. Bajocis 1855.
Hefele, C. J. v., Concilien-Geſchichte. IV. B.; V. Band II. Aufl. 1886 von Dr. Al. Knöpfler.
Hergenröther, Dr. Joſ., Handbuch der allgem. Kirchengeſchichte. Freiburg i. B. 1876.
Herzog, D. J. J., D. G. L. Plitt und Lic. Alb. Hauck, Realencyklopädie für proteſtantiſche Theologie und Kirche. Leipzig 1881.
Histoire litéraire de la France, t. V. VII. VIII. XI. Paris 1740. 1746. 1747. 1749.
Hock, Dr., Gerbert oder P. Sylveſter II und ſein Jahrhundert. Wien 1837.
Höfler, Conſtantin, die deutſchen Päpſte. II. Abteil. Regensburg 1839.
Hospinianus, Rodolphus, historia sacramentaria. Tiguri 1598.
Huber, Dr. Joh., Johannes Scotus Erigena. München 1861.
Jaffé, Philippus, Monumenta Gregoriana. Berolini MDCCCLXV.
Joannes, episcopus Dunelmensis, historia transsubstatiationis Papalis. Bremae 1678.
Kahnis, K. Fr. Aug., die Lehre vom Abendmahl. Leipzig 1851.
Kirchenlexikon, oder Encyklopädie der kath. Theologie und ihrer Hilfswiſſenſchaften, I. Aufl., herausgegeben von Heinr. Wetzer und Ben. Welte, Freiburg i. B. 1847.
„ II. Aufl., begonnen von Joſ. Card. Hergenröther, fortgeſetzt von Dr. F. Kaulen, Freiburg i. B. 1882.
Kunſtmann, Dr. Friedr., Hrabanus Magnentius Maurus. Mainz 1841.
Kurtz, Dr. J. H., Lehrbuch der Kirchengeſchichte. Mitau 1874.
Lambertini, Prosp. Card., postea Benedicti XIV, de S. S. Missae Sacrificio Commentarius. Leobii in Styria et Augustae Vindel. 1752.
Larrogue, Matthieu, Histoire de l'Eucharistie. Amsterdam 1671.
Launoiius, Joannes, de scholis celebrioribus. Lutet. Paris. 1672.

Lehmann, Dr. H. El., Berengarii Turonensis vitae ex fontibus haustae pars prima. Commentatio inauguralis; Rostochii MDCCCLXX.

Leſſing, G. E., geſammelte Werke, herausgeg. v. Lachmann, VIII. Band.

Maan, Joannes, Sancta et metropolitana ecclesia Turonensis. August. Turonum. 1667.

Mabillon, Joannes, acta Sanctorum Ordinis S. Benedicti. Saec. IV. P. II. Lutet. Paris CIↃIↃCLXXX; Saec. VI. P. II. Lut. Paris. MDCIC.

„ Veterum Analectorum t. I. II. III. Paris. 1676. 1682

Maius, Angelus, Scriptorum Veterum Nova Collectio e Vaticanis Codicibus edita. T. VI. Romae 1832.

Maitre, Léon, Les écoles épiscopales et monastiques de l'occident depuis Charlemagne jusqu' à Philippe-Auguste (768—1180). Paris 1866.

Mansi, Joh. Dominicus, Sacrorum Conciliorum nova et amplissima Collectio. t. XIX. XX. Venetiis 1774.

Martène et Durand, amplissima collectio veterum monumentorum. t. IX.

„ „ thesaurus novus anecdotorum, t. I. IV, Lutet. Paris. 1717.

„ „ voyage litéraire de deux religieux Bénédictines de la Congrégation de s. Maur. T. II. Paris 1724.

Meier, Fr. Carl, Verſuch einer Geſchichte der Transſubſtantiationslehre. Heilbronn 1832.

Migne, Patrologia latina. t. 105. 121. 122. 145.

Möhler, Vorleſungen über Kirchengeſchichte, herausgegeb. v. P. Gams.

Möller, Dr. Nik., Johannes Scotus Erigena und ſeine Irrtümer. Mainz 1844.

Mornay, Philippe de, de l'institution, usage et doctrine du saint sacrement de l'eucharistie. A. Saumur 1604.

Moshemius, Jo. Laur., Institutiones historiae ecclesiasticae. Francofurti et Lips. 1726.

Münſcher, Dr. Wilhelm, Lehrbuch der Dogmengeſchichte, III. Aufl. v. Dr. Daniel v. Cölln, herausgegeben von Hupfeld, II. 1. Caſſel 1834.

Natalis Alexander, o. Fr. Praed., historia ecclesiastica, op. et stud. Const. Roncaglia. t. XII. XIV. Paris CIↃIↃCCXLIII.

Neander, Dr. Aug., Allgem. Geſchichte der chriſtl. Religion und Kirche. B. IV. Hamburg 1836.

Neukirch, Dr. Franz, d. Leben des Petrus Damiani. Göttingen 1875.

Noorden, Carl von, Hinkmar, Erzbiſchof von Reims. Bonn 1863.

Oswald, Dr. J. H., die dogm. Lehre von den hl. Sacramenten der kath. Kirche. Münſter 1877.

Oudinus, Casimir, Commentarius de scriptoribus ecclesiae antiquis. T. II. Lipsiae MDCCXXII.

Pagi, Critica historico-chronologica in annales Baronii, t. IV.

Pertz, G. H., Monumenta Germaniae Historica. Scriptorum t. V. VI. VIII. Hannov. 1844.

Petreus, P. Theodorus, S. Brunonis Carthusianorum Patriarchae opera omnia. Coloniae Anno CIↃIↃCXI.

Petrus Venerabilis, abbas Cluniacensis, contra Heinricianorum et Petrobrusianorum haereses epistolae duae. Ingolstadii MDXLVI.

Pez, Bernardus, et Fel. Mar. Wirtenberger, Magni Gerhohi Commentarius aureus in Psalmos. August. Vindel. MDCCXXVIII.

„ „ Thesaurus anecdotorum novissimus. August. Vindel. et Graec. 1721.

Pfaff, Christ. Matth., dissertatio theologica de Stercoranistis medii aevi. Tubing. 1750.

Prantl, Dr. Carl, Geſchichte der Logik. II. Band. Leipzig 1861.

Raccolta Ferrarese di opuscoli scientifici e letterari di Ch. autori Italiani. Tomo XXI In Vinegia MDCCLXXXIX.

Raccolta delle opere minori di L. A. Muratori. t. XXI. Napoli MDCCLXIII.

Recueil des historiens des Gaules et de la France. t. X. XI. XII. Paris 1760.

Rerum Anglicarum scriptores post Bedam praecipui. Francofurti 1601.

Rerum Italicarum scriptores, t. IV. ed L. A. Muratorius. Mediolani MDCCXXIII.

Reuter, Hermannus, de erroribus qui aetate media doctrinam christianam de s. eucharistia turpaverunt. Berolini 1840.

Reuter, Hermann, Geſchichte d. relig. Aufklärung i. Mittelalter. Berlin 1875.

Revue des questions historiques. Onzième année. t. XX. Paris 1876.

Ritter, Dr. H., Geſchichte der chriſtl. Philoſophie. III. Teil. Hamburg 1844.

Rousselot, Xavier, Etudes sur la philosophie dans le moyen-âge. Ière partie. Paris 1840.

de Roye, Franciscus, Antecessor Andegavensis, ad Can.: „Ego Berengarius“, de consecr. dist. 2, ubi vita, haeresis et poenitentia Berengarii Andegavensis archidiaconi. Andegavi MDCLVI.

Rückert, Dr. L. J., Das Abendmahl. Sein Weſen und ſeine Geſchichte in der alten Zeit. Leipzig 1856.

Schröckh, Joh. Math., Chriſtliche Kirchengeſchichte. 23. Teil. Leipzig 1796.

Schrörs, Dr. H., Hinkmar, Erzbiſchof von Reims. Freiburg i. B. 1884.

Schwabe, Dr. Ludw., Studien zur Geſchichte des zweiten Abendmahlſtreites. Leipzig 1887.

Schwane, Dr. Joſ., Dogmengeſchichte der mittleren Zeit (787—1517). Freiburg i. B. 1882.

Sirmond, Jacobus, S. J., S. Paschasii Radberti abbatis Corbeiensis opera. Lut. Paris. 1618.

Staudenmaier, Dr. F. Ant., Johannes Scotus Erigena und die Wiſſenſchaft ſeiner Zeit. I. Teil. Frankfurt a. M. 1834.

Stäudlin, Dr. Carl Friedrich, und Dr. Heinrich Gottlieb Tzſchirner, Archiv für alte und neue Kirchengeſchichte. II. Bd. I. Stück. Leipzig 1814.

Stöckl, Dr. Albert, Geſchichte der Philoſophie des Mittelalters. I. Band. Mainz 1864.

Strange, Josephus, Caesarii Heisterbacensis Monachi, O. Cist., Dialogus Miraculorum. Coloniae, Bonn. et Brux. MDCCCLI.

Subenborf, H., Dr. phil., Berengarius Turonenſis oder eine Sammlung ihn betreffender Briefe. Hamburg und Gotha 1850.

Thomaſius, D., Die chriſtliche Dogmengeſchichte. II. B. Erlangen 1876.

Thomassinus, Ludov., Vetus et nova ecclesiae disciplina circa beneficia et beneficiarios. T. I. Venetiis MDCCLII.

Tritenhem, Johannes a, abbas Spanheimensis, Catalogus scriptorum ecclesiasticorum. Anno 1531.

Tübinger theologiſche Quartalſchrift. 45. Jahrg. 1863.

Vierteljahrſchrift, öſterreichiſche, f. kath. Theologie, I. Jahrg. Wien 1862.

Vischer, A. F. et F. Th., Berengarii Turonensis de sacra coena adversus Lanfrancum liber posterior. Berolini 1834.

Vogel, Albrecht, Ratherius von Verona und das zehnte Jahrhundert. Jena. 1854.

Walch, Jo. G., Miscellanea sacra. Amstelodami 1744.

Watterich, J. M., Pontificum Romanorum vitae. t. I. Lipsiae 1862.

Werner, Dr. Karl, Alkuin und ſein Jahrhundert. Paderborn 1876.

„ „ „ Gerbert von Aurillac, die Kirche und Wiſſenſchaft ſeiner Zeit. Wien 1878.

Will, Dr. Corn., die Anfänge der Reſtauration der Kirche. Marburg 1859.

Zeitſchrift für die hiſtoriſche Theologie, herausgegeben von Dr. theol. Ch. W. Niedner. Jahrg. 1855 und 1857.

Zeitſchrift für wiſſenſchaftliche Theologie, herausgeg. von A. Hilgenfeld. I. Jahrg. 1858.

I. Abſchnitt.

Berengar's Leben.

Von Berengar's Geburt bis zum Tode Fulbert's von Chartres.

Berengar[1]) wurde in Tours[2]) zu Beginn des 11. Jahrhunderts[3]) geboren. Wie es ſcheint, gehörte er einer reichen und

---

[1]) Eigentlich „Beringer"; auch „Beringar", „Berngar", vgl. Mabillon, act. SS. S. VI. P. II n. 8; Sudendorf, Berenq. Tur. p. 200. 204. 208. 210 ꝛc.

[2]) „Beringarius Turonis exortus" berichtet der anonym. Mellic. bei Fabric. p. 154. Dieſe Nachricht, ſowie der Umſtand, daß die älteſten Urkunden, wie epist. Deod. ad Henric. reg. (b. de Roye pag. 42); vit. b. Wolphelmi (Mabill., l. c. p 681); chron. S. Petri Viv., Bouquet XII. 279; Sigebert Gembl., de script. eccles., Fabric. p. 111; Wilhelm v. Malm., rer. Angl. Script. p. 113, ihn ſchlechthin „Turonensis" nennen, dürfte zur Annahme berechtigen, daß Tours Berengar's Geburtsſtadt geweſen ſei. Allerdings wird er von andern gleichzeitigen Quellen auch als „Andegavensis" bezeichnet, dabei fehlt aber faſt nie der Zuſatz „archidiaconus", „canonicus"; und wenn Dr. Schwabe, Studien zur Geſchichte des zweiten Abendmahlſtreites (p. 7) darauf hinweiſt, daß Berengar ſpäter bei Angers liegenden Beſitz gehabt habe, alſo wohl eher aus einer bei Angers anſäſſigen Familie hervorgegangen ſei, ſo iſt zu bemerken, daß dieſe Güter auch mit der Archidiaconatspfründe, die Berengar zu Angers bekleidete, verbunden geweſen ſein könnten.

[3]) 1078 und 1079 finden wir Berengar auf Vorladung des Papſtes in Rom. Wäre er nun, wie Baronius u. A. annehmen, 998 geboren, ſo würde man 1078 dem 80jährigen Greiſe wohl ſchwerlich eine ſo weite und ſtrapatiöſe Reiſe zugemutet haben. Vgl. Stäudlin, p. 7; Oudin, comment. de script.

angesehenen Familie an;[1]) ein Bruder seines Vaters, Walter, war Präcentor am Dome St. Martin dortselbst.[2]) Seinen ersten Unterricht empfing der Knabe wohl in der mit der Kathedrale verbundenen Schule, die damals von Adam und Raginald, zwei nicht unberühmten Lehrern,[3]) geleitet wurde, und begab sich hierauf zur weitern Ausbildung nach Chartres, zum hochgefeierten Bischofe Fulbert, diesem „Socrates der Franken",[4]) zu dessen Lehrvorträgen Jünglinge aus allen Ländern zusammenströmten.[5]) In der That vereinigte dieser Mann alle Eigenschaften in sich, die geeignet waren, ihm die Verehrung und Liebe seiner Zöglinge zu erwerben. In der Schule seines genialen Meisters, des großen Gerbert, der als Sylvester II. den päpstlichen Thron bestieg, hatte Fulbert gründlichen Unterricht in allen Zweigen menschlichen Wissens, besonders in der Dialektik,[6]) genossen und war so imstande, nunmehr auch seinen Zöglingen eine universelle Bildung angedeihen zu lassen. Sein Lehrplan umfaßte nicht bloß die sogenannten sieben freien Künste des Triviums und Quadriviums, nämlich Grammatik, Rhetorik, Dialektik, Arithmetik, Musik, Geometrie und Astronomie, auch mit der Heilkunde befaßte er sich,[7]) während das Studium der hl. Schrift und Kirchenväter, das Ver-

---

eccles. ant. t. II p. 622 s., der aber darin wieder zu weit geht, daß er Berengar erst 1020 geboren sein läßt. Am ehesten möchte ich Dr. Schwabe (p 7. 8) beipflichten, der sich ungefähr für das Jahr 1010 entschließt.

[1]) Berengar verfügt später stets über reiche Geldmittel, die freilich auch aus dem Ertrage seiner Pfründen geflossen sein könnten. Vgl. hist. lit VIII. 197; de Roye p. 8; Brischar, K. L. II. Aufl. II. 391.

[2]) Mabillon, l. c. n. 8; hist. lit. l. c.

[3]) Hist. lit. VII. p. 53.

[4]) Adelm., ep. ad Bereng., bibl. Lugd. t. XVIII. p. 438.

[5]) Hist. lit. VII. 13; Neander, K. G. IV 283; Stäudlin p. 8.

[6]) Durand, lib. de corp. et sang. D., P. VI, bibl. Lugd. t. XVIII. 431; Henric. Gand., b. Fabric. p. 118.

[7]) Vgl. hist. lit. VII. 16. Schon Gerbert oblag medicinischen Studien (s. Werner, Gerbert v. Aurillac, p. 57), Richer, gleichfalls einer seiner Schüler, zeigte dafür eine besondere Vorliebe (cf. Guadet, Richer, historie de son temps, I. p. XXII). Unter Fulberts Schülern zeichneten sich außer Berengar (vgl. Subendorf p. 200) noch Hildier und Goisbert durch medicinische Kenntnisse aus, während aus Berengars Schule ein gewisser Hugo, ferner Guilelmus Firmatus als Aerzte hervorgingen (hist lit. VII. 54).

senken in die göttlichen Wissenschaften nach der Beschäftigung mit den weltlichen, dem ganzen Lehrgebäude einen würdigen und erhabenen Abschluß verlieh. Eine Reihe hervorragender Männer ging aus der „Akademie zu Chatres“[1]) hervor. Adelmann, später Scholastikus zu Lüttich, dann Bischof von Brescia, selbst einer von ihnen, nennt[2]) den in der Kunst des Hippokrates und im Saitenspiel des Pythagoras ausgezeichneten Hildier, Sigo, den Meister des Orgelspiels, die Lehrer Lambert von Paris und Engelbert von Orleans, den trefflichen Grammatiker Rainald von Tours, den Burgunder Walter, der, von glühendem Wissensdurste getrieben, ganz Europa durchwanderte, und andere, zu denen außer Berengar noch Hugo von Langres zu gesellen ist.[3]) Doch Fulbert begnügte sich nicht, seine Schüler zu einseitigen Verstandsmenschen auszubilden, er suchte gleichmäßig auch auf ihr Herz, ihr Gemüt einzuwirken und sie durch seine innigen Ermahnungen und das leuchtende Beispiel seines heiligmäßigen Wandels zu treuen, glaubensfesten Söhnen der Kirche heranzuziehen. Er hegte eine „mütterliche“[4]) Liebe für seine Schüler, würdigte sie seines vertrauten Umgangs, und aus der Tiefe seines Herzens richtete er an sie, nicht selten vom Strome seiner Thränen unterbrochen, die zärtlichsten Ermahnungen. Nach späten Jahren noch erinnerte[5]) Adelmann seinen Studienfreund Berengar an „jene herrlichen Abendstunden, wo im Gärtchen bei der Kapelle der geliebte Meister von der himmlischen Heimat zu ihnen redete und sie bei seinen Thränen beschwor, daß sie dahin zu kommen sich eifrigst bestrebten, den geraden, königlichen Weg schreitend, treu wandelnd in den Fußstapfen der hl. Väter, alle Schlupfwinkel, alle Schleichwege sorgsam vermeidend.“

Fulbert mochte Grund haben zu solchen Ermahnungen, wenigstens seinem Schüler Berengar gegenüber. Zwar können wir den Bildungsgang des letztern nicht in's Einzelne verfolgen; immerhin

---

[1]) Ep. Adelm. ad Bereng., l. c. p. 438.

[2]) Vgl. seine „versus alphabetici“, Martène et Durand, thes. nov. anecdot. t. IV. p. 113. 114.

[3]) Hist. lit. VII. 438.

[4]) „Nos tamquam in sinu materno semper favebat“, sagt Adelm., l. c.

[5]) Adelmann, l. c.

lassen uns aber die Quellen deutlich genug erkennen, daß er sich in seiner Jugend mit besonderer Vorliebe der Grammatik, Dialektik und dem Studium der klassischen Autoren gewidmet habe; diese Fächer waren es, die ihn am meisten fesselten und ihre Anziehungskraft auf ihn auch niemals verloren.[1] Sein ganzes Leben hindurch blieb er mehr Dialektiker als Theologe; die Dialektik war es, der er seine schärfsten Waffen zur Bekämpfung der kirchlichen Abendmahlslehre entlehnte;[2] und erst in spätern Jahren, zu einer Zeit, da er sich längst nicht mehr in Chartres aufhielt, wandte er sich dem eingehenderen Studium der hl. Schriften zu,[3] verstrickte sich hiebei aber sofort in den verhängnisvollen Irrtum, daß er dieselbe Methode des Forschens hier wie dort anwenden, die Bibel wie den Horaz nach seinem Sinne lesen und auslegen zu dürfen wähnte.[4] Charakteristisch für Berengar ist jedenfalls, daß er schon früh auffiel durch seinen ausgesprochenen Hang, seine eigenen Wege zu gehen, alles zu prüfen, alles zu kritisieren, selbst nicht vor den Aussprüchen seines Lehrers und anderer Autoritäten, sondern nur vor deren Gründen sich zu beugen, was später sein Gegner Guitmund in

---

[1]) Chron. Turon., Bouquet XII. 461; XI. 349 nennt ihn „Berengarius Grammaticus," „in Grammatica et Philosophia clarissimus." Chron. S. Petr. V., Bouquet XII 279: „Berengarius admirabilis Philosophus." Sigebert, b. Fabr. p. 111: „Bereng. Tur. liberalium artium et amplius Dialecticae peritia insignis." Vgl. Ampère. hist. lit. III, 352. Hildebert in seinem Epitaphium auf Bereng. (de Roye p. 82—84) bezeichnet ihn als den ersten Dichter seiner Zeit; Martène et Durand haben uns noch ein Poem des Scholastikus erhalten (t. IV p. 115. 116) Berengar citiert 6mal den Horaz (de s coena p. 25. 27. 29. 33. 48. 260), je 1 mal den Terentius (act. Conc. Rom, bei Mart. et. Dur. l c p. 103) und Boëthius (Mart. l. c.), 4 mal klassische Autoren ohne Nennung des Namens (de s. coena p. 43. 63. 105; Mart. l. c. p. 104).

[2]) Vgl. sein Buch de s. coena.

[3]) Ep ad. Lanfranc., Dachery opp. Lanf. p. 22. sagt Berengar von sich selbst, er sei noch „rudis" in der hl. Schrift; d. s. c. p. 44 schreibt er, zur Zeit des Berceller Concils „nondum tam diligenti in scripturis consideratione sategeram;" Guitmund berichtet (l c.): „desertum se iste a discipulis dolens, ad eructanda impudenter divinarum scripturarum sacramenta, ubi ille adhuc adolescens et aliis eatenus detentus studiis, nondum adeo intenderat, sese convertit. Vgl. besonders Berengar's Brief an Ansfried, Sudend., p. 209; doch bewundert Drogo seinen Eifer in Erforschung der hl. Schrift, Sudendorf p. 200.

[4]) Vgl. Kahnis, d. Lehre vom Abendmahl p. 234.

die Worte faßt, „Berengar habe, ſtolz auf ſein Talent, um die Meinung ſeines Lehrers ſich nicht viel, um die ſeiner Mitſchüler gar nicht gekümmert, die Bücher der freien Künſte aber verachtet.“ [1])

Wann Berengar nach Chartres gekommen ſei und wie lange er dort geweilt habe, läßt ſich nicht ermitteln; jedenfalls erreichte ſein Aufenthalt mit dem Tode des ehrwürdigen Biſchofs, 10. April 1029[2]), ſein Ende.[3])

Berengar als Scholaſtikus zu Tours.

In ſeine Vaterſtadt zurückgekehrt, ward Berengar dem Klerus der dortigen Metropolitankirche zu St. Martin einverleibt und einige Zeit nachher mit der Würde eines Kämmerers dieſer Kirche, ſowie mit der Leitung der Domſchule betraut.[4]) Letztere ſtand von Alters her in hohem Anſehen.[5]) Von Alkuin gegründet, galt ſie bald als eine Muſterſchule im Frankenreiche und hatte einen Hrabanus Maurus, Haimo von Halberſtadt und andere hervorragende Männer des 9. Jahrhunderts in ihren Räumen geſehen.[6]) War auch ihr Ruhm im Laufe der Zeit etwas verblaßt, ſo ſollte ſie nunmehr unter ihrem neuen Vorſtande der höchſten Blüte entgegengehen.

---

[1]) De corp. et sang. Christi in Euchar verit., lib. I., bibl. Lugd. XVIII p. 441: „Is ergo cum juveniles adhuc in scholis ageret annos (ut ajunt qui eum tunc noverunt) elatus ingenii levitate ipsius magistri sensum non adeo curabat, condiscipulorum pro nihilo reputabat, libros insuper artium contemnebat.“

[2]) Mabillon, act. SS. S. VI P. II. n. 8; hist. lit. VII. 265.

[3]) Wilhelm's v. Malm. Bericht (rer. angl. script. p. 114), der ſterbende Fulbert habe Berengar, da er in deſſen Nähe einen ſchrecklichen Dämon erblickt, aus dem Sterbezimmer entfernen laſſen, iſt als vaticinium post eventum in's Reich der Fabeln zu verweiſen, da ihm das Schweigen aller gleichzeitigen Quellen entgegenſteht und da Adelmann ſonſt ſeinen Freund Berengar nicht „beim ſüßeſten Andenken“ an Fulbert hätte beſchwören können. Gleichwohl hält Brucker, S. J., L'Alsace et L'Eglise, t. II. 134, daran feſt.

[4]) Mabillon, l. c. n. 9; hist. lit. VIII. 198; de Roye p. 12; den Bericht des chron. Turon., Bouq. XI 349 mit Schwabe (p. 10) zu bezweifeln, liegt kein Grund vor. Die Annahme Buläus, Berengar habe nach Fulbert's Tode eine Zeit lang in Paris Dialektik gelehrt, kann ſich auf das Zeugnis auch nicht eines gleichzeitigen Autors ſtützen.

[5]) Launoi Joh., de scholis celebr., cap. V. 33; de Roye, l. c.; hist. lit. VII. 53; Werner, Alkuin p. 100.

[6]) Werner, l. c. p. 101.

Berengar war hiezu ganz der Mann. Seinem Berufe a Lehrer mit ausdauernder Begeisterung hingegeben,[1]) mit eine für seine Zeit reichen Wissen ausgestattet, mit seltenem Scharfsin begabt, Meister in gewandter Handhabung der Dialektik,[2]) beredt von musterhaftem, tadellosem Lebenswandel,[4]) ward er bald e Gegenstand der Bewunderung für ganz Frankreich und von all Seiten strömten Schüler herbei,[5]) um aus seinem Munde Unte richt in der Grammatik und Dialektik, womit er später auch d Erklärung der hl. Schrift verbunden zu haben scheint,[6]) zu e pfangen. Zwar erzählt[7]) Guitmund, sein heftigster Gegner, „B rengar habe, nicht vermögend in die Geheimnisse der Philosoph von selbst einzudringen und da die freien Künste damals ganz u gar in Verfall geraten waren, wenigstens durch neue Wo erklärungen das Lob ausgezeichneter Wissenschaften sich anzumaß und den Ruhm einer gewissen Vortrefflichkeit zu erhaschen gesuc beinahe unwissend, habe er durch seinen pomphaften Gang, du seinen aufwärts gerichteten Blick, durch tiefes Einhüllen in sei Kapuze, durch langsames und weinerliches Sprechen die Unv sichtigen zu täuschen gesucht.“ Allein es ist unbestreitbar, d Guitmund in seiner Polemik gegen Berengar nicht selten zu offe baren Uebertreibungen und Unrichtigkeiten sich hinreißen läßt Schon das ist sehr wenig glaublich, daß nach dem Auftreten ein Gerbert und Fulbert die freien Künste im Frankenlande noch sehr sollten darniedergelegen sein;[9]) und andere Zeitgenossen spreche

[1]) Ein halbes Jahrhundert hat er, wenige Unterbrechungen aus nommen, darin ausgehalten; vgl. hist. lit. VII. 54.

[2]) „Nec inveniebatur aliquis, qui cum eodem magistro de ta mysterio sacramenti disputare praesumeret, tum quia magister i (Bereng.) in quaestionum conflictu nimis erat exercitatus, tum“ . . . a S. S. Julii t. IV. p. 479, vita S. Brunonis Segn.

[3]) Drogo an Bereng., Subend. p. 200; „per suos dulces sermone habe Bereng. die Jugend verführt, sagt Guitm. l. c.

[4]) Chron. Sithiense, Bouquet XI 382 nennt ihn geradezu „ho sanctus“; „sancte frater“ redet ihn Adelmann an; Hugo von Langres: „ cunctis aliis reverendissimus“, bibl. Lug. XVIII. 418 A.

[5]) Durand, P. IX., bibl. m. Lug. XVIII. 437 B.

[6]) Ep. Goz. ad Valch.. Bouquet XI. 500. 501.

[7]) p. 441 bibl. m. L. XVIII., ihm folgt ganz Höfler, Gesch. d. Päpste II. 1

[8]) De Roye p. 16.

[9]) Herm. Reuter, Gesch. der rel. Aufkl. I. 85 ff.

wenn sie gleich den Ketzer Berengar verabscheuen, in den ehrendsten und anerkennendsten Worten vom Gelehrten.[1]) Allerdings hielt der Scholastikus sich auch jetzt nicht in den althergebrachten Bahnen, er verwarf die üblichen grammatikalischen Autoritäten, führte in seiner Schule einen neuen Accent ein[2]) und gab von der gewöhnlichen Auffassung abweichende Erklärungen des Psalteriums, des hl. Apostels Paulus und der Apokalypse;[3]) doch all dies war eher geeignet, den Ruhm seiner Gelehrsamkeit zu steigern als zu schmälern. Mit einem Gerbert von Aurillac, Albert d. Gr. und andern teilte er die Ehre, als Zauberer verschrien zu werden.[4]) Einige seiner Schüler erreichten hohe kirchliche Ehrenstellen; so ward **Eusebius Bruno** 1047 Bischof von Angers,[5]) **Hildebert** erst Bischof von Mans, dann Metropolit von Tours;[6]) auch **Bruno**, der Stifter des Karthäuserordens, soll zu seinen Füßen gesessen

---

[1]) **Ascelin** schreibt (Dachery, opp. Lanf. p. 25): „praeclarum illud ingenium quod tibi Deus concessit . . . o Deus, ubi est illa vivacitas, illa subtilitas, illa prudentia, quibus affatim pollere solebas . . . . te tantae prudentiae virum"; **Hugo von Langres**: „virorum acutissime", l. c. 417 E; hist. Franc. fragm. Bouquet XI. 161: „Berengarius cujus tunc nomen inter sectatores divinae philosophiae celeberrimum habebatur"; „Berengarius tam famosus Magister". sagt Chron. Willelmi Godelli, Bouq. XI. 284; vgl. chron. Tur. Bouq. XII. 461; **Wolpheim**, b. Mabillon, acta SS. S. VI, P. II. p. 681.

[2]) Ep. Adelm. ad Ber.: „Ajunt te novitatum captatorem, veteres accusare atque probatissimos scriptores exauctorare, adeo ut Priscianum, Donatum, Boëtium prorsus contemnas, multaque eorum dicta, quae eruditorum omnium usu comprobante ad nos usque demanarunt, opposita auctoritate evertere coneris . . . . Juvenes quosdam qui ad nos descenderant, in claustris suis a praelatis eorum regulariter pulsatos esse, eo quod in lectionibus ecclesiasticis accentus tuos insolentes usurparunt auresque fratrum aliter imbutas, inusitatis quorundam verborum prolatione offenderent." Vgl. Neander, K.-G. IV, 331.

[3]) Ep. Goz. ad Valch., Bouq. XI. 501.

[4]) Chron. Alberic. Trium. Font., Bouq. XI. 354; de Roye 17—20.

[5]) Vgl. über ihn: hist. lit. VIII. 99.

[6]) Hebert-Duperron, de vener. Hildeb. vit. et script. p. 11. — Hist. lit. XI 251 bezweifelt zwar, daß Hildebert je Berengar's Schüler gewesen sei, doch hist. lit. VII. 64 wird es ausdrücklich zugestanden; vgl. Maan, eccl. Turon p. 108; Wilh. v. Malm. l. III. p. 118.

haben.[1]) Berengar ahmte ganz das Beispiel seines Lehrers Fulbert nach, von ihm schien er auch das pädagogische Talent überkommen zu haben, gleich ihm wußte er die Herzen seiner Zöglinge zu gewinnen und dauernd an sich zu fesseln. Auch nachdem er von der Kirche oftmals verdammt worden war, ließ Hildebert sich nicht abhalten, das Lob seines Meisters in den überschwänglichsten Versen zu singen;[2]) Balderich von Dôle preist den Glanz und Ruhm seiner Schule[3]), der mächtige Graf Gaufried Martell, der Gebieter über Anjou, Touraine, Maine, Poitou, Bourdeaux und Saintonge, der Schrecken seiner Nachbarn und selbst seines Königs, war des Gelehrten eifriger Beschützer und Gönner.[4]) Hubert, Bischof von Angers, bekleidete den Scholastikus mit dem Ehrenamte eines Archidiakons und Schatzmeisters am Dome St. Moriz zu Angers.[5]) Das getreueste Bild jedoch von Berengar's Wirksamkeit um diese Zeit entwirft ein gewisser Drogo

---

[1]) Buläus, I. 467, und Mabillon, l. c. n. 12, bestreiten diese Nachricht, act. S. S. VI. Oct. n. 66. treten aber entschieden dafür ein.

[2]) de Roye p. 82—84.

[3]) de Roye p. 15. 16:

Tota Latinorum facundia marcida floret,
Dum Berengario Turoni viguere Magistro
— — — — — — — — — — — — —
Censeo famosis te vatibus aequiparandum,
Quamvis praeniteas re fama vatibus ipsis
Nec tu dissideas a commoditate Maronis;

hist. lit. VII. p. 52. 53; Launoi, de schol. celebr. l. c.

[4]) Sudendorf, p. 69—87; 101. 129.

[5]) Bulaeus, I., 407; de Roye p 21 nehmen an, Berengar habe nach seiner Erhebung zum Archidiakon Tours verlassen, die Würden, die er hier bekleidete, aufgegeben und nun in Angers seinen Aufenthalt genommen. Allerdings bestimmte eine Synode zu Angers 1060: „ut nonnisi in unius civitatis ecclesiis quisquam amodo aliquod clericale officium accipiat"; allein das scheint in der Praxis nicht so streng genommen worden zu sein. Mabillon, l. c. n. 12 führt eine Urkunde aus dem Jahre 1040 an, worin Berengar bereits Archidiakon von Angers genannt wird; dasselbe geschieht: ep. Euseb., Sudend. p. 204; ep. Bereng. ad St., Sudend. p. 224; ep. ad Greg. VII., Sudend. p. 231; Durand. lib. de corp. et sang. D., P. IX, opp. Lanf. p. 360; Lanf., cap. II. Als Canonikus zu Tours aber bezeichnet Berengar sich selbst: de s. coena p. 46; 47; 42; bei Jaffé, Monum. Gregor. p. 353 heißt es: „Jusiurandum Berengarii Turonensis presbyteri" (1079); bei Bouquet XII. 459 (Narratio controversiae inter. capit. S. Mart. Tur. et Radulphum

aus Paris, der bei ihm auf Beſuch geweſen war und nun nach ſeiner Heimkehr die empfangenen Eindrücke brieflich zu ſchildern ſich gedrungen fühlte.[1]) „Welch große Bewunderung ich vor Deinem unermüdlichen Fleiße in Erforſchung der hl. Schriften, vor Deiner Geſchicklichkeit und einnehmenden Beredtſamkeit in Erklärung derſelben hege — hätte ich Dir dies in Deiner Gegenwart ausgeſprochen, ſo würde ich als ein Schmeichler gelten. Damit es aber, wenn ich ſogar fern von Dir von Deinem Lobe ſchweige, nicht den Anſchein gewinne, als habe ich von Dir nur eine gewöhnliche Meinung, ſo beſchloß ich, Dir meine Anſicht ſchriftlich mitzuteilen, da Du in meinen Augen einen ausgezeichneten, ja den höchſten Rang einnimmſt. Ich finde niemanden, mit dem ich Dich vergleichen könnte. Denn trotzdem Du ſoviel in Anſpruch genommen biſt mit Beſorgung Deiner Geſchäfte, mit Erteilung von Ratſchlägen an alle, die zu Dir ihre Zuflucht nehmen, trotzdem Du eben erſt das Jugendalter überſchritten haſt, trotz der vielen Entbehrungen, die Du Deinem Körper auferlegſt, läſſeſt Du Dich nicht abhalten vom Studium der hl. Schrift, damit Du dieſe nicht etwa gar nicht oder irrig verſteheſt. Wen ſollten ferner nicht Deine außerordentlichen Kenntniſſe in der Arzneikunde in Erſtaunen ſetzen,[2]) worin Du ſelbſt Aerzte von Profeſſion übertriffſt?“ Drogo ſchließt mit dem Ausdrucke des Bedauerns, daß Berengar die ihm gebührende Anerkennung noch nicht gefunden habe, und mit der Verſicherung, das Seine beitragen zu wollen, den Ruhm desſelben bei Hoch und Nieder zu verbreiten.

Etwa derſelben Zeit, wie Drogo's Brief an Berengar gehört auch das Schreiben an, welches letzterer auf Bitten einiger Ere-

archiep.): „Berengarius Scholae magister“. Vgl. Schwabe, p. 9 not. 3.; hist. lit. VII. 58; VIII. 200; Launoi, cap. V. 33. Der Dom zu Angers beſaß drei Archidiaconate, hist. lit. VIII. 38; über deren Einträglichkeit vgl. Schwabe l. c.

[1]) Drogo an Berengar, Sudendorf p. 200; 88. 89. Abfaſſungszeit c. 1040.

[2]) Durch dieſen Paſſus ließ ſich Delarc, Revue des questions historiques XX. 119 zur unglücklichen Hypotheſe verleiten, Berengar habe anfänglich als Lehrer zu Tours einen ſo ſchlechten Erfolg gehabt, daß er Tours verlaſſen und ſich dem Studium der Medicin gewidmet habe. Daß dieſes Fach ſchon in der Schule eines Gerbert und Fulbert betrieben wurde, ſcheint dieſem Gelehrten entgangen zu ſein.

miten an dieſelben richtete:[1] „Man findet auch ſonſt Beiſpiele, daß Mönchsgeſellſchaften berühmte, einſichtsvolle und heilige Männer um ſolche Zuſchriften bitten oder ſie auch ungebeten von ihnen erhalten; beide Teile wollten ſich damit ehren. Es geſchah insbeſondere, wenn dergleichen Männer Beſuche in Klöſtern abgeſtattet hatten. Solche Briefe wurden ſorgfältig aufbewahrt, auch wohl wieder vorgeleſen.“[2] Berengar ſcheut ſich faſt, dieſe Bitte zu erfüllen, aus Ehrfurcht vor dem Stand der Eremiten. Doch wie jeder, ſo habe auch der Beruf der Einſiedler ſeine eigenen Verſuchungen. Sie ſeien vor dem Getriebe der Welt in die Wüſte geflüchtet; aber der Feind folge ihnen. Keinen Ort gebe es ſo tief unter der Erde, ſo hoch über ihr, ſo waldentlegen, ſo meerumſchloſſen, wohin die Sünde nicht Zutritt fände. Es weilt der Eremit in einſamer Zelle, aber vor der Thüre wacht, mit ſchmeichelnder Stimme Einlaß begehrend, die Sünde. Ich, ſpricht ſie bin Deine Geliebte, mit der Du in der Welt buhlteſt, wie ich mit Dir war bei Tiſche, mit Dir ſchlief auf Deinem Lager, ohne die Du nichts thateſt. Wie konnteſt Du es wagen, mich verlaſſen zu wollen? Ich bin Dir auf dem Fuße gefolgt und Du glaubſt ohne mich in Deiner Zelle verborgen zu bleiben? Ich war bei Dir in der Welt, als Du Fleiſch aßeſt, Wein trankeſt; ich werde mit Dir ſein in der Wüſte, wo Du nur von Waſſer und Brot Dich nährſt. Nicht blos Purpur und Seide iſt in der Hölle, auch die Mönchskutte iſt dort zu finden. Du, Einſiedler, haſt etwas von dem Meinen. Die Natur des Fleiſches, das Du an Dir trägſt iſt meine Schweſter, mit mir gezeugt, mit mir aufgewachſen

[1]) Epistola Berengarii ad quosdam eremitas, abgedr. bei Martène e Durand, thes. n. anecd. t. I. p. 191 s; Vgl. Stäudlin p. 14. 15; Neande p. 331.

[2]) Stäudlin, Archiv p. 14.— Delarc, l. c., les origines de l'hérésie de Bérenger, ſagt von dieſem Schreiben: „Les exhortations que Bérenger leur adresse sont absolument irréprochables au point de vue de l'orthodoxe on croirait entendre un Père de l'église et non un futur hérétique.“

Lehmann p. 8. dagegen findet: „Hoc scriptum magni nobis est momenti quia ex eo intelligimus, literarum studium christianae ejus pietati nihi obtrectasse; potius pericula vitae eremitarum diiudicans ingenue repugna falsum pretium quod vitae tribuebatur asceticae. Praeclarissime ver elucet ex hac epistola magna auctoris eruditio dogmatica et vis quan Augustini doctrina, praecipue de gratia, in Berengarium habuerit.“

Solange das Fleiſch Fleiſch iſt, ſolange werde ich in Deinem Fleiſche ſein. Siegſt Du über das Fleiſch durch Enthaltſamkeit, ſo wirſt Du hochmütig, ſiehe es iſt die Sünde da. Wirſt Du vom Fleiſche überwunden, ſo daß Du der Luſt unterliegſt, es iſt die Sünde da. Vielleicht haſt Du keine von den menſchlichen Sünden, ich meine ſolche, die von der Sinnlichkeit ausgehen, ſo hüte Dich vor den teufliſchen Sünden. Der Hochmut iſt eine den böſen Geiſtern und den Einſiedlern gemeinſame Sünde.“[1]) Als Mittel gegen ſolche Verſuchungen empfiehlt nun Berengar unabläſſiges Gebet, Anrufen der göttlichen Gnade und Vertrauen auf ſie allein. Nicht wie der Häretiker Julian (Pelagius) die Jungfrau Demetrias, ermahne er ſie zum Vertrauen auf die eigenen Kräfte. Darin beruhe die Grundlage des chriſtlichen Kampfes, daß jeder ſeine Schwachheit erkennt und nur auf die Gnade ſich ſtützend, von ſeinen eigenen Kräften nichts als Böſes erwartet. „Die Gnade aber ruft den Kämpfenden zu: Fliehet aus der Mitte Babylons und rettet eure Seelen! Darin unterſcheiden ſich die Kämpfe der Welt von Gottes Kämpfen, daß in erſteren fliehen getadelt, in letzteren gelobt wird. Wohl kann niemand vor der Verſuchung ſelbſt ſich bewahren, denn wo kein Kampf, da iſt kein Sieg und keine Krone. Aber vor der Einwilligung in die Verſuchung kann man ſich in acht nehmen und ſo wird auch die böſe That vermieden. Rettet eure Seelen! Wir haben unſre Seelen gerettet in der Taufe, ſpäter haben wir ſie verloren; retten wir ſie wieder in der Taufe der Buße! Daß die Seelen (in der Taufe) gerettet werden, iſt Sache der Gnade; daß ſie (in der Buße) wiedergerettet werden, iſt Sache der Gnade und der eigenen Bemühung. Die Gnade bietet ſich uns an, aber ſie will, daß wir hinzutreten; Gott hilft uns, aber wir müſſen mitwirken. Um eure Seelen zu retten und Gott in euerm Heilsgeſchäfte zu unterſtützen, ſeid ihr in die Wüſte gekommen. Das Kommen in die Wüſte iſt ein Fortſchritt, aber in der Wüſte nicht entſprechend leben, iſt ein Rückſchritt. Mit dem Herrn habt ihr das Kreuz beſtiegen, ſehet zu, daß ihr nicht mit dem linken Schächer vom Kreuze herabſteigt! Gut iſt es, mit dem Herrn gekreuzigt werden, das beſte, im Herrn vollenden. Am Kreuze ſind viele, aber nicht für Chriſtus. Sie

[1]) Vgl. Neander IV. 332.

ſind am Kreuze, aber ſie ſteigen vom Kreuze in die Hölle hinab. Arbeitet, aber um Chriſti willen! Widmet dem euer Daſein, von dem ihr es empfangen habt, und der deshalb befiehlt, um belohnen zu können!“ Mit einer Aufforderung zur innigſten Vereinigung mit Gott und zum Verlaſſen alles deſſen, was nicht eins iſt mit ihm, ſchließt das Schreiben.

So groß war das Vertrauen, das dem Gelehrten von allen Seiten entgegengebracht wurde, daß man ihn ſelbſt zum Schiedsrichter auswählte. Zwiſchen einem Biſchof und deſſen Klerikern waren Mißhelligkeiten ausgebrochen; Joscelin von Partenai, Schatzmeiſter der Kirche St. Hilarius zu Poitiers, ſpäter Erzbiſchof von Bourdeaux, wandte ſich nun an Berengar behufs Beilegung derſelben. Der Scholaſtikus erklärte,[1]) es ſcheine ihm auf beiden Seiten Recht und Unrecht zu liegen, es empfehle ſich alſo für den Biſchof Nachſicht gegen die Untergebenen, für letztere aber willige Unterwürfigkeit gegen den Vorgeſetzten. Bemerkenswert iſt der Schlußſatz des Briefes: „Caeterum, quod excommunicavit diaconum suum propter ductam uxorem, contra canones fecisse videtur mihi.“ Daraus erhellt, daß unſer Schreiben einer Zeit angehört, wo der Cölibat der Diakonen in Frankreich noch nicht vollſtändig durchgeführt war.[2])

Auch die Gunſt ſeines Königs, Heinrich's I. von Frankreich,[3]) der zugleich Abt der St. Martinskirche zu Tours war[4]) hatte

---

[1]) Subendorf p. 200. 201; 89—92; Martène et Durand. t. I p. 195; cfr. Neander IV. 333; Stäudlin, Archiv 15.

[2]) Vgl. Stäudlin l. c. Delarc l. c. p. 120. 121 will aus dieſer Stelle den Schluß ziehen, als habe Berengar auch in dieſem Punkte im Widerſpruche mit der Kirche geſtanden; allein ohne genügenden Beweis ſollte man im Verketzern anderer doch nicht ſo voreilig ſein.

Uebrigens hat Martène nach „. . . videtur mihi“ den Zuſatz: „nisi forte cogente pertinacia ipsius“, der jedoch im MS. Subendorf's fehlt und wohl eine Zuthat ſpäterer Hand iſt; vgl. Subend. p. 92.

[3]) Vgl. Subendorf p. 173.

[4]) Berengar nennt ſich ſelbſt „clericus ecclesiae suae (d. h. des Königs), ep. ad Richard., Subend. VII del 211, vom König aber ſagt er: „rex Franciae. ecclesiae cuius eram clericus, abas“ (de s. c. Vischer p. 42); er rechnet ſich zum grex des Königs (p. 47 ibid). cfr. Thomassinus, vet. et nov. eccles. discipl. circ. benef, P. I lib. III, Cap. LXIV, p. 648 „reges ipsi quandoque pro canonicis dicti sunt abbates, ut jam ostensum in ecclesia b. Martini Turonensis“; ibid. IV: Scripsit. archiepisc. Turonensis ad

Berengar ſich zu erwerben gewußt und zwar durch Vermittlung des Biſchofs Frolland zu Senlis. Von ſchwerer Krankheit an den Rand des Grabes gebracht, wandte ſich dieſer Kirchenfürſt an den ihm befreundeten Scholaſtikus und flehte ihn in einem Schreiben[1]) um ſein fürbittendes Gebet bei Gott an.

Er nennt ihn darin, dem Gebrauche damaliger Zeit entgegen (cfr. hist. lit. VIII p. 17), ſeinen „Herrn und Bruder Berengar", ſeinen „liebſten Herrn", der Biſchof den Cleriker! „Sollte ich nun", ſchreibt Frolland, „das Unglück haben, daß weder ich zu Dir, noch Du zu mir kommen kannſt, und ich vom Tode hinweggerafft werden, ſo empfehle ich Dir meine Seele: ſende für ſie zur himmliſchen Kurie Deine Gebete als Boten empor, bitte die Fürſten der Erzengel und der Apoſtel und die übrigen Bewohner des himmliſchen Hofes, die näher dem Thron des großen Königes ſtehen, damit ſie ihre Fürbitte für mich einlegen, auf daß er meine ſündige Seele befreien laſſe aus des Todes Kerker. Wende Du Dich ſelbſt mit Deinem Gebete, wie Du es für andere zu thun pflegſt, an den gütigen und barmherzigen König und

---

Ludovicum VII Regem, tamquam abbatem S. Martini Ecclesiae"; ſ. Stäudlin p. 4. 5; Hefele, Conc.-G. IV. 747 Not. 2; falſch Leſſing, ſämmtl. Werke, herausgeg. v. Lachmann, VIII. p. 387.

[1]) Gedruckt bei Dachery, Spicileg. II. 509. Als Abfaſſungszeit wird hier das Jahr 1050 angenommen, andere, wie Bulaeus und Oudin verlegen ihn in's Jahr 1051, Gfrörer (K.-G. IV. 1 p. 509 N. 1) in's Jahr 1052, Subend. p. 24. 25 in's Jahr 1054 nach dem Concile von Tours. Letzterer ſtützt ſich hiebei auf den Umſtand, „Frolland ſage im Briefe, daß er ihm (Ber.) ganz ſicher die Gunſt des Königs wieder erworben habe, welches doch gewiß nicht unmittelbar vor (und nach) dem Concile zu Paris geſchehen ſein konnte." Allein von einer Wiederverſchaffung der königlichen Gunſt iſt im Briefe keine Rede; es heißt nur: volo Fraternitas tua noverit, quod multum firmiter adquisivi tibi gratiam Domini mei Regis. Es möchte der Brief vielmehr einer Zeit angehören, da Berengar's Lehre noch nicht Gegenſtand öffentlicher Diskuſſion geworden war, was ſchon deshalb angenommen werden darf, weil im Schreiben der durch Berengar angeregten Unruhen auch nicht mit einer Silbe gedacht wird; wenn der Brief nach 1050 fällt, wie — Frolland ſollte auch nicht ein Wort des Bedauerns über die dem Freunde bereiteten Verfolgungen gehabt haben? Gerade auf die hier gegebene Verſicherung königlicher Gunſt bauend, mochte ferner Berengar 1050 vor ſeiner Abreiſe nach Vercelli den Beſuch beim Könige gewagt haben. — Ueber Frolland vgl. hist. lit. VIII. p. 17.

beſchwöre ihn inſtändig, daß er mir gnädig ſein möge. Den Abt R. und die anderen Herrn und Brüder, deren Bekanntſchaft mir Deine Liebe verſchafft hat, grüße von mir und bitte, daß ſie meiner im Gebete gedenken. Thue mir zu wiſſen, was Dir gefällig iſt. Auch möchte ich Dir bekannt geben, daß ich Dir die Gunſt des Königs, meines Herrn, ganz feſt erworben habe. Lebe wohl! . . .“

Erſtes Auftreten der Häreſie Berengar's.

Sicher würde Berengar bei dem glänzenden Rufe, deſſen er ſich erfreute, im Laufe der Jahre ſich den Weg zu den höchſten kirchlichen Ehrenſtellen gebahnt haben, hätten ſich nicht allmählig Gerüchte verbreitet, die ihn in den Augen ſeiner glaubenstreuen Zeitgenoſſen auf's ärgſte kompromittieren mußten. Bis nach Lüttich, woſelbſt Adelmann Scholaſtikus war, hatte ſich nämlich die Kunde verbreitet,[1] daß Berengar „ſich von der Einheit mit der heiligen Mutter, der Kirche, losgeriſſen habe und vom Leibe und Blute des Herrn, das täglich auf der ganzen Erde auf dem heiligen Altare geopfert werde, anders denke, als der heilige Glaube lehre, nämlich es ſei, um mich ihrer Worte zu bedienen, nicht der wahre Leib Chriſti noch ſein wahres Blut, ſondern eine gewiſſe Figur oder Ähnlichkeit.“ Daraufhin ſchrieb nun Adelmann an ſeinen ehemaligen Mitſchüler einen Brief[2], um deſſen Beſorgung er deſſen vertrauten Freund, den Primicerius Paulinus von Metz anging. Er erhielt jedoch keine Antwort; wohl aber ſtellte ſich zwei Jahre ſpäter beim Lütticher Scholaſtikus „ein Bruder G.“ ein mit einem Gruße von Berengar. Adelmann jauchzte auf vor Freude[3] und benützte nun dieſe Gelegenheit, in einem herzlichen Schreiben[4] voll treuer, um des Freundes Seelenheil beſorgter

[1] Adelm. ep. ad Bereng., bibl. m. Lugd. XVIII. 438.

[2] Dieſer erſte Brief Adelmann's an Berengar iſt nicht mehr erhalten.

[3] „Obstupui prae gaudio“, l. c.

[4] Sigebert, b. Fabric. p. 111, Cap. 153, kennt und erwähnt beide Schreiben Adelmann's. Vom zweiten gab C. A. Schmid 1770 einen bereicherten Text heraus, der mir aber leider nicht zu Gebote ſtand; ich konnte nur den in bibl. m Lugd XVIII. 438—440 unvollſtändig gebotenen Text benützen.

Liebe Berengar zu ermahnen, von dem eingeſchlagenen Wege zurückzutreten. Er nennt ihn ſeinen Milchbruder, erinnert ihn an das ſüßeſte Zuſammenſein auf der Akademie zu Chartres unter jenem verehrungswürdigen Socrates, „deſſen Umgang ſie ſich mehr rühmen dürften als einſt Plato, der der Natur dankte, daß ſie ihn in den Tagen ſeines Socrates als Menſchen und nicht als Tier geboren habe“. Bei der Barmherzigkeit Gottes, beim ſüßeſten Andenken Fulbert's beſchwört er den Collegen, den katholiſchen Frieden zu lieben und den von den Vorfahren ſo wohlgeordneten chriſtlichen Staat nicht zu verwirren. Soviele Tauſende von Märtyrern hätten für dieſen wider Götzendienſt und Teufelsherrſchaft in tapferm Streite geſiegt, die heiligen Lehrer aber hätten durch den Strom ihrer Beredſamkeit die Bürgerkriege von Seiten der Häretiker abgewehrt und dieſe civitas christiana ringsum ſo befeſtigt, daß kein neuer Feind ſich wider ſie erheben kann, ohne ſofort von tauſend Wurfſpießen bedeckt zu werden. Beſchämt und unterlegen ſind bisher alle Feinde der Kirche. „Wo ſind die Manichäer? Wo die Arianer? Wohin iſt jene ganze Sippe verworfenſter Bürger gekommen? Vermodert iſt ſelbſt ihr Gedächtnis. Dagegen Ambroſius, Auguſtinus, Hieronymus und die andern Unterdrücker ſolcher Beſtien leben in Ehren. Ihnen in irgend zu widerſtreiten, wäre die äußerſte Thorheit.“

Adelmanns liebevolle Ermahnungen verfehlten ihres Eindrucks auf Berengar: erſt nach Jahren beantwortete letzterer den beſprochenen Brief, „nicht erkennend die wohlmeinende Abſicht des tadelnden Freundes, ſondern auf ſeiner Anſicht beharrend.“ [1]) Auch von dieſer Gegenſchrift [2]) ſind nur mehr Bruchſtücke vorhanden, die für das Verſtändnis der berengariſchen Häreſie nicht ohne Bedeutung ſind.

Noch ein anderer Mitſchüler Berengar's erlangte Kenntnis von deſſen Sonderlehre, nämlich Hugo, Biſchof von Langres. Dieſer hatte mit dem Scholaſtikus eine Unterredung gehabt, [3])

---

[1]) Sigebert, bei Fabric. p. 112, cap. 154; cf. Trithemius, Catal. Script. LXIII.

[2]) Berengarius in purgatoria epistola contra Almannum, nach Sudend. (p. 23. 24) geſchrieben zwiſchen 1051—57, gedruckt bei Martène, thes. IV. 109.

[3]) „Sicut mecum in tuo discubio contulisti. Expertus loquor, sudissi contingit, nam non crederem“ ſagt Hugo am Schluſſe ſeines Traktates.

worin derſelbe ſeine Anſicht über die heilige Euchariſtie darlegte. Darauf widmete nun der Biſchof dem Gelehrten eine Abhandlung[1]) „über den Leib und das Blut des Herrn“, worin er ihm mit der größten Hochachtung begegnet[2]) und nur das zu tadeln weiß, „daß Berengar mit andern Augen, als denen der Menge das heilige Abendmahl betrachten wolle.“[3]) Dieſe Schrift ließ Berengar, ſoviel wir wiſſen, ganz unbeachtet, vielleicht deshalb, weil Hugo ſeine Lehre und biſchöfliche Würde durch Laſter ſchändete, die ſeine Abſetzung auf der Synode zu Reims, 1049, herbeiführten.[4])

Vorzugsweiſe[5]) aus dieſen beiden Schriften Adelmann's und Hugo's von Langres nun glaubte man früher[6]), vor Auffindung des berengariſchen Buches de sacra coena, und glauben auch nach derſelben heute noch die meiſten Gelehrten[7]) beiläufig die Zeit beſtimmen zu können, wann Berengar's Häreſie zuerſt in die Öffentlichkeit getreten ſei. Wiſſen wir ja doch von Adelmann einerſeits, daß er den noch erhaltenen zweiten Brief noch als Scholaſtikus zu Lüttich verfaßt habe[8]), und andrerſeits galt als ausgemacht,[9]) daß er 1048 Biſchof von Brescia geworden ſei; es würde ſich alſo daraus ergeben, daß ſein erſter Brief ſchon

---

[1]) Bibl. m. Lugd. XVIII. 417; Dachery, opp Lanf, append. p. 68.

[2]) „In quibusdam reverendissimus sacerdos,“ „virorum acutissime,“ „o in cunctis aliis reverendissime vir“ wird Berengar angeredet, l. c. p. 417. 418.

[3]) „Quod extra communes oculos de hujusmodi videas,“ l. c.

[4]) Die Anklage gegen ihn bei Subendorf, p. 234. 235. Vgl. Höfler, d. deutſchen Päpſte, II., 49; hist. lit. VII. 439.

[5]) Mabillon, Anal., t. II., Observationes de multipl. Berengarii damnat. p. 477 s.; Stäudlin, p. 18, berufen ſich auf den Brief Gozechin's an Balcher, aus dem gleichfalls erhellen ſoll, daß die berengariſche Häreſie ſchon vor 1050 ſich verbreitet habe. Vgl. dagegen Schwabe, p. 23 ff.

[6]) ſo Pagi, Crit. ad annal. Baron., ad ann. 1045, p. 168. (Baronius läßt B. Irrlehre ſchon 1035 auftreten); de Roye p. 25; hist. lit VIII. p. 197 ff; Nat. Alex., tom. XIV. diss I.; Mabillon, act. SS. S. VI. P. II. n. 13; Galeardus, S. Gaudentii Serm., p. 249 s., u. a.

[7]) ſo Stäudlin, p. 16 ff; Döllinger, Lehrb. d. K.-G., I. B. p. 412; Subendorf p. 100; Hefele, Conc.-G., IV. 741 ff.; Jakobi, Herzog's Realencycl. II. 305 ff.; Briſchar, K.-L., 2. Aufl., 393.

[8]) „Teutonicas aures, inter quas diu peregrinor,“ ep. Adelm., l. c. p. 438.

[9]) Vgl. Paulus Galeardus, l. c.

1046 geſchrieben, daß alſo um dieſe Zeit die Nachricht von Berengar's Häreſie ſchon bis Lüttich gedrungen ſei. Von Hugo von Langres aber ſteht feſt, daß er ſeinen Traktat noch als Biſchof [1]) und zwar vor der Reimſer Synode verfaßt habe, da er ſchon Ende 1050 ſtarb und von der Reimſer Synode bis zu ſeinem Tode in der Begleitung des Papſtes und in Südfrankreich ſich aufhielt, während Berengar zu dieſer Zeit teils in der Normandie, teils in der Gefangenſchaft des Königs ſich befand; [2]) die Unterredung beider Männer, die, wie oben erſichtlich, der Abfaſſung des Traktates vorherging, muß alſo vor dem Oktober 1049 ſtattgefunden, Berengar alſo ſchon damals ſeine Lehre ausgeſprochen haben.

Dagegen beſtreitet nun Berengar in ſeinem Buche de s. coena ganz entſchieden, daß vor der Synode zu Vercelli jemand ſeine Anſicht über das heilige Abendmahl habe darlegen können, weil er ſich damals ſelbſt noch nicht klar darüber geweſen ſei; [3]) erſt durch den Brief, den er an Lanfranc gerichtet und den dieſer an den Papſt verraten habe, ſei er in den Verdacht der Häreſie geraten. [4]) Leſſing [5]) und Schwabe [6]) halten an dieſer Darſtellung Berengars durchaus feſt und nehmen an, die Häreſie des Scholaſtikus ſei vor 1050 noch völlig unbekannt geweſen, einzig auf den kurzen Brief an Lanfranc gründe ſich die Anklage auf Ketzerei, die auf der Oſterſynode zu Rom 1050 zum erſtenmale erhoben worden. [7]) Zugleich iſt Schwabe bemüht, die Thatſachen, auf Grund deren man das Auftreten der Berengariſchen Häreſie ſchon vor 1050 anzuſetzen pflegt, zu entkräften. [8]) In Bezug auf den Brief Adelmann's weiſt er darauf hin, daß, wie Steindorff aus den Annales Altahenses und andern Urkunden zeigt, [9]) Adelmann erſt 1057 Biſchof von Brescia geworden ſein kann, daß demnach

---

[1]) „Hugo Lingonensis, episcoporum minimus“ beginnt er.
[2]) Vgl. Schwabe, l. c. p. 26. 27.
[3]) De s. c. p. 44.
[4]) l. c. p. 36.
[5]) Geſ. Werke, h. Lachmann VIII. 361 ff.
[6]) l. c. p. 19 ff.
[7]) So insbeſondere Schwabe p. 29. 30.
[8]) p. 21 ff.
[9]) Steindorff, Jahrb. d. d. Reiches unter Heinrich III. II B. p. 299 N. 5.

auch seine beiden Schreiben an Berengar nicht schon 1046 resp. 1048, vielmehr erst 1053—1057 geschrieben seien. Hinsichtlich Hugo's von Langres gibt Schwabe zwar zu, daß, wenn dieser wirklich der Verfasser des ihm beigelegten Traktates ist, daraus allerdings folgen würde, daß Berengar schon vor Oktober 1049 seine Abendmahlslehre mit aller Bestimmtheit ausgesprochen habe. Allein eben, daß dieser Hugo Autor gedachten Aufsatzes sei, bestreitet Schwabe; er führt aus, es habe im 11. Jahrhundert zwei Bischöfe von Langres mit dem Namen Hugo gegeben; der eine war der 1049 abgesetzte, verweltlichte und genußsüchtige; der andere, namens Raynard Hugo, doch auch Hugo allein, war 1065—85 Bischof, entschieden hildebrandisch gesinnt und auch sonst als Schriftsteller bekannt; es liege psychologisch nahe, daß unser Traktat, der unzweifelhaft von einem belesenen und dialektisch wohlgeschulten Theologen herrühre, von dem letztern Hugo geschrieben worden sei.

Dagegen ist zu bemerken: Wenn Berengar in seinem c. 1063—69 geschriebenen Buche d. s. coena behauptet, zur Zeit des Vercceller Concils habe noch niemand seine Abendmahlslehre darlegen können, weil er damals selbst noch nicht ganz im Reinen gewesen sei, so ist auf diese Worte Berengar's kein zu großes Gewicht zu legen. Denn einerseits hätte Berengar, wenn er seiner Sache über das Abendmahl nicht sicher war, dem Lanfranc gewiß keine Disputation angeboten und sich so der Gefahr ausgesetzt, sich öffentlich zu blamieren und seinen Gelehrtenruf einzubüßen; ferner erhellt doch aus seinem zur Zeit des Vercceller Concils geschriebenen Briefe an Ansfried unzweideutig, daß er sich damals seiner Sache so sicher als nur möglich gefühlt habe: Res enim, sagt er hier,[1]) eminet et est in evidenti omnino etc. Berengar's spätere Äußerung kann sich also nur auf die allseitige Ausbildung und Begründung seiner Lehre, nicht aber darauf beziehen, daß er sie überhaupt vor 1050 nicht vorgetragen hätte.

Was nun die Schreiben Adelmann's und Hugo's betrifft, so kann es einem Zweifel nicht unterliegen, daß sie vor dem Jahre 1050 verfaßt sind. Schwabe wird selbst gestehen müssen, daß die Gründe, auf welche hin er dem erstern Hugo den Traktat

[1]) Sudendorf, p. 209. 210.

über die heilige Eucharistie absprechen will, keineswegs nötigend sind; denn daraus, daß ein Mann lust- und genußsüchtig ist, folgt doch noch nicht, daß er nicht scharfsinnig und belesen sein könne; zudem ist zu bedenken, daß Hugo I. als Schüler Fulbert's erwähnt wird.[1])

Wenn ferner Adelmann erst 1053—57 gegen Berengar auftrat und wenn wirklich Raynard Hugo gedachten Aufsatz schrieb, wie will Schwabe es erklären, daß weder der eine noch der andere der gegen Berengar gehaltenen Concilien auch nur im entferntesten gedenkt? Hätte Adelmann 1053 seinen Studienfreund, nachdem dieser auf drei Synoden, zu Rom, Vercelli und Paris, als Häretiker verdammt worden war, wohl noch „sancte frater“[2]) genannt? Hiezu kommt, daß Hugo versichert, in einer Unterredung mit Berengar dessen Häresie kennen gelernt zu haben: audisse contingit, nam non crederem. Letztere Bemerkung war doch 1065 eine Unmöglichkeit! Ist es endlich denkbar, daß Raynard, dessen Opus doch vor 1065 nicht hätte entstehen können, weder der Synode zu Tours 1054, noch des für Berengar so bedeutungsvollen Concils von 1059 gedacht und den rückfälligen Ketzer mit so großer Hochachtung und Verehrung behandelt hätte? Vergleichen wir die Sprache, die die Polemiker gegen den Archidiakon von 1050 an ausnahmslos führen,[3]) mit dem Tone, der in Adelmann's und Hugo's Schriften herrscht, so drängt sich uns die Überzeugung auf, daß letztere einer Periode entstammen, da der Scholastikus kirchlich noch völlig unbeanstandet war, d. h., daß sie vor 1050 erschienen, daß also auch dieser schon vor 1050 mit seiner Irrlehre hervorgetreten sein muß.

Fragen wir nun, wie denn wohl Berengar zu seiner Häresie gekommen sein möge, so geben uns die Zeitgenossen verschiedene Auskunft. Die einen berichten,[4]) er habe die Wahrheit des Leibes und Blutes Christi in der Eucharistie deshalb geleugnet, um den

---

[1]) Hist. lit. VII. 438.

[2]) „Avertat Dominus a te, sancte frater, semitas tales,“ schreibt Adelmann, l. c. p. 438.

[3]) So Dietwin, Durand, Gozechin, Lanfranc, Wolphelm, Guitmund.

[4]) So Guitmund, bibl. m. Lugd. XVIII. 441; Durand, l. c. p. 420.

menſchlichen Leidenſchaften zu ſchmeicheln, damit diejenigen, welche ſündigen wollten, durch keine Ehrfurcht, keine Scheu vor der heiligen Communion abgeſchreckt würden — eine Nachricht, die wir beim hohen ſittlichen Ernſte, der den Scholaſtikus ſtets beſeelte, als unwürdige Verdächtigung entſchieden zurückzuweiſen haben. Andere Quellen erzählen,[1]) er ſei durch die Lektüre des Johannes Scotus vom Gifte der Irrlehre angeſteckt worden. In der That fand der Archidiakon im nordiſchen Gelehrten einen geiſtesverwandten Denker. Mit ihm teilte er die ſelbſtändige Behandlung der Glaubenslehren, die Wertſchätzung der Vernunft und Dialektik bei Unterſuchung der Wahrheit.[2]) Insbeſondere aber billigte er des Philoſophen Anſicht über das heilige Abendmahl[3]) und machte bald im Verkehre mit ſeinen Freunden und Schülern kein Hehl daraus, daß er in der Abendmahlsfrage, die ſeit dem 9. Jahrhundert das Intereſſe der Geiſter noch immer in hohem Grade beanſpruchte, entſchieden der Meinung des Scotus ſei, die Lehre des „einfältigen Corveiermönches Paſchaſius“[4]) mit ihrer rohen, kapernaitiſchen,[5]) Gottes unwürdigen[6]) Auffaſſung, mit ihren „abgeſchmackten Fabeleien“[7]) verwerfe, mochte er ſich auch über die allſeitige Begründung und Tragweite dieſer ſeiner Anſicht noch nicht recht im Reinen ſein.[8]) Es läßt ſich leicht denken, daß die zahlreichen Zuhörer die Anſchauungen ihres Meiſters bald in die Weite trugen; bis nach Deutſchland drang,

---

[1]) Hist. Franc. fragm., Bouquet XI. 160; chron. Turon., Bouquet XII. 461.

[2]) Vgl. Erig. lib. I. de div. nat. cap. 71 mit Berengar's ſpäter zu entwickelnder Lehre über dieſen Punkt.

[3]) Ep. ad. Lanfr., ſ. u.; ep. ad. Ascel., Dachery, opp. Lanfr., p. 24; ad. Rich., Sudendorf p. 211. 212.

[4]) Die „ineptia,“ „vecordia“ Paschasii Corbeiensis monachi kehrt in Berengar's Schriften immer wieder.

[5]) De s. coena p. 84. 174. 189.

[6]) De s. coena p. 96. 97.

[7]) De s. coena p. 37.

[8]) Treffend ſchreibt Stäudlin (Biſcher, de s. c. p. 2 N. 2): „Ceterum fieri sane potuit, ut de catholica (sententia) dubitaret, ut eam rejiceret, neque tamen ipse statim sententiam propriam ejusque notionem claram animo informatam haberet.“

wenn auch vermiſcht mit falſchen Zuthaten [1]) das Gerücht von Berengar's Lehre. Man hat es auffallend gefunden, daß wenn dieſe ſchon vor 1050 in Frankreich bekannt war, der Gelehrte nicht auf dem im Okt. 1049 von Leo IX. zu Reims gefeierten Concile zur Rechenſchaft gezogen wurde.[2]) Gewiß hatte der Papſt ſchon als Biſchof von Toul von der angeblichen Sonderlehre deſſelben Kunde erhalten; wenn er ſich zu Reims gleichwohl nicht eingehender mit der Sache beſchäftigte, ſo mochte dies ſeinen Grund darin haben, daß ein authentiſcher Beweis für die Schuld Berengar's noch nicht vorlag;[3]) auf ein bloßes unbeſtimmtes Gerücht hin aber konnte man bei ſeiner ſonſtigen allbekannten Trefflichkeit doch nicht gegen ihn einſchreiten; man mußte ſich alſo begnügen, gegen „die neuen in Gallien aufgetauchten Häretiker" überhaupt die Exkommunikation zu verhängen.[4]) Wenn endlich als Grund, warum Berengar mit ſeiner Häreſie aufgetreten ſei, Ehrgeiz und Eiferſucht angegeben wird,[5]) ſo dürfte auch dies nicht ganz unbegründet ſein.

Lanfranc.

Denn ein neues, glänzendes Geſtirn war der literariſchen Welt Galliens aufgegangen und drohte Ruhm und Anſehen Berengar's und ſeiner Schule zu überſtrahlen. Es war dies Lanfranc,[6]) Mönch im Kloſter Bec in der Normandie. Im Jahre 1005 zu

---

[1]) Vgl. den Brief Biſchof Dietwin's, der ihn beſchuldigte, auch über Taufe und Ehe irrig gelehrt zu haben. Näheres ſ. u.

[2]) So Boulæus, I. 419; Leſſing, l. c. p. 366; Stäudlin, p. 25.

[3]) Noch auf der Synode zu Tours 1054 geſtehen die Biſchöfe nur auf Grund eines Gerüchtes den Vorwurf der Häreſie gegen Berengar zu erheben, de s. c. p. 51.

[4]) Wenn unter dieſen Häretikern nicht vielleicht die Neu-Manichäer verſtanden ſein wollen, die ſich damals über ganz Frankreich und Deutſchland verzweigten; vgl. Bouquet, XI. 528; Mabillon. act. SS. S. VI P. II. n. 14; Delarc, l. c. p. 129.

[5]) Guitmund, l. c. p. 441; Euſebius Bruno, de Roye p. 48. Vgl. Reuter, Geſch. d. rel. Aufkl., I. 126; Ampère, hist. lit. III 352; Schwabe, p. 12.

[6]) cf. Milo Crispinus, vita S. Lanfranci, Dachery p. 1 seq.; chron. Beccense, l. c. append. p. 2 seq.; vita Herluini, ib. p. 36; hist. lit. VIII. p. 260; Möhler, geſammelte Schriften, p. 39 ff.; Wetzer u. Welte, Kirchenlexikon VI. 342 ff.; Herzog's Realencyclop. VIII. 398 ff.; M. A. Charma,

Pavia als Sohn eines Municipalbeamten geboren, hatte er in seiner Jugend eine sehr sorgfältige Erziehung genossen und sich besonders in der Dialektik und Jurisprudenz tüchtige Kenntnisse angeeignet.[1] Nachdem er in seiner Vaterstadt eine Zeit lang als Lehrer und Sachwalter thätig gewesen war, verließ er seine Heimat und wandte sich der Normandie zu, wo er zu Avranches eine Schule errichtete. Aber schon im Jahre 1042 erblicken wir ihn als Mönch, 1045 als Prior in dem von Abt Herluin neugegründeten, armen Kloster Bec. Auch hier nahm er seine Lehrthätigkeit wieder auf und zwar mit so ausgezeichnetem Erfolge, daß sein Name bald in ganz Europa bekannt war und zahlreiche Schüler aus allen Ländern ihm zueilten.[2] Zu ihnen gehörten: Anselm von Lucca, später Papst Alexander II., Anselm, Erzbischof von Canterbury, Guitmund, Erzbischof von Aversa in Apulien. Mehr ein Mann der Praxis als der Theorie,[3] gewann Lanfranc bald das Vertrauen seines Herzogs Wilhelm von der Normandie, des Eroberers Englands, „der ihn mit seiner Freundschaft ehrte, ihn achtete als seinen Vater und Lehrer, ihn wie seinen Bruder liebte, ihm alle Geheimnisse seines Herzens anvertraute. Seinen Rat befolgte der Fürst in allen seinen Angelegenheiten vor und nach der Eroberung Englands; er erwählte ihn zu seinem Beichtvater, ernannte ihn 1063 zum Abt von Caen, 1069 oder 1070 zum Erzbischof von Canterbury.“[4] Als solcher starb Lanfranc 28. Mai 1089.

Wie es scheint, waren Berengar und Lanfranc anfänglich

Lanfranc, notice biographique, lit. et philosophique p. 10 s.; Léon Maitre, les écoles episcopales et monastiques, p. 122 s.

Berengar schreibt: Lanfrancus: des. c. p. 33. 165. 171. 190. 191. 218.

[1]) cfr. Sigeb., Fabric. p. 112 cap. 155; Anon. Mellic. ibid. p. 154.

[2]) „Fama peritiae illius in tota ubertim innotuit Europa, unde ad magisterium ejus multi convenerunt de Francia, de Wasconia, de Britannia necne Flandria“ — Ordericus Vit., Bouquet XI. 242; Guitm. l. c. p. 441; Milo Crisp., vit. Lanf., Dach. p. 1; cf. hist. lit. de l. Fr., VI. 74. 75; Reuter, Gesch. der relig. Aufkl., I. p. 90; Baxmann, Politik d. r. P., II. 288.

[3]) Herzogs Realencycl., VIII. 398 ff.; Ampère, hist. lit. de la France, t. III p. 356.

[4]) cfr. Subendorf p. 192.

durch das Band der Freundſchaft mit einander verknüpft.[1]) Aber dieſe zwei Männer waren zu verſchieden geartet, als daß ſie es lange hätten bleiben können.[2]) Guitmund berichtet,[3]) Berengar ſei von Lanfranc in einer unbedeutenden dialektiſchen Frage ſchmählich beſchämt worden, und habe ſich bald von Schülern verlaſſen geſehen. Wie dem auch ſein mag, jedenfalls mochte der Scholaſtikus nur mit Mißmut auf den wachſenden Ruhm der Beccer Schule blicken, welche ihn mehr und mehr in Schatten zu ſtellen drohte, und mochte daran denken, ſich mit ſeinem Nebenbuhler zu meſſen. Und da der Prior von Bec ſich ebenſo entſchieden für Paſchaſius erklärte, als der Archidiakon gegen denſelben, da ferner gerade in dieſer Frage noch vielfach große Unklarheit herrſchte, ſo war die Veranlaſſung des Streites bald gegeben. Berengar warf ſeinem Gegner den Fehdehandſchuh hin, indem er folgendes Schreiben an ihn richtete:[4]) „Durch Ingelram von Chartres habe ich eine Aeußerung von Dir erfahren, Bruder Lanfranc, hinſichtlich deren ich nicht umhin konnte, Deine Liebe zu ermahnen: daß Dir nämlich die Lehre des Johannes Scotus über das Sacrament des Altars, inſofern ſie von Deinem Schützlinge Paſchaſius abweicht, mißfalle, ja als häretiſch gelte. Wenn dem ſo iſt, Bruder, ſo haſt Du eine voreilige und des nicht unbedeutenden Talentes, welches Gott Dir verliehen, unwürdige Behauptung gemacht. Noch haſt Du nämlich mit Deinen gereifteren Schülern nicht genug in der hl. Schrift geforſcht. So ſehr ich nun darin ſelbſt noch unerfahren bin, ſo möchte ich doch zu gelegener Zeit mit Dir über dieſen Gegenſtand vor beliebigen Zeugen und Richtern ſprechen. Solange dies nicht geſchieht, darfſt Du nicht in übel nehmen, was ich ſage: wenn Du den Johannes, deſſen Lehre über die Euchariſtie ich billige, für einen Häretiker erklärſt, ſo mußt Du auch den Ambroſius, Hieronymus, Auguſtinus, von andern zu ſchweigen, für Häretiker erklären."[5])

---

[1]) „Iste clericus (Bereng.) Lanfranco quasi familiari suo litteras miserat" — vit. Lanf., l. c. p. 5; cfr. Stäudlin, Archiv, p. 27.

[2]) cfr. Ampère l. c., der eine Parallele zwiſchen beiden anſtellt.

[3]) Bibl. m. Lugd. XVIII. 441.

[4]) Ende 1049; cf. Stäudlin, p. 27; Subend., p. 9; Hefele, C.-G., IV. 743

[5]) Der Brief iſt gedruckt bei Dachery, p. 22; de Roye, p. 36; Leſſing, VIII. 357 u. 5.

Wie es oft ſcheinbar geringfügige Umſtände ſind, die auf unſer Leben den entſcheidendſten Einfluß üben, ſo ahnte wohl auch Berengar bei Abfaſſung dieſes Briefes nicht, daß derſelbe eine neue Wendung in ſeinem Leben herbeiführen ſollte!

Oſterſynode zu Rom, 15. April 1050.

Lanfranc erzählt[1]) nämlich, Berengar's vorliegender Brief ſei von einem Boten nach Bec gebracht und in ſeiner, des Lanfranc, Abweſenheit einigen Clerikern übergeben worden, welche ihn laſen und, nachdem ſie ihn im Widerſpruche mit dem allgemeinen Kirchenglauben gefunden, vom Eifer Gottes entflammt, teils auch anderen zum Leſen gaben, teils ſehr viele mit dem Inhalte desſelben bekannt machten. „So geſchah es, daß nicht weniger als Du ich ſelbſt, an den Du ja einen ſolchen Brief gerichtet hätteſt, in Verdacht kam, indem viele glaubten, ich begünſtige und billige Deine Sätze, ſei es nun aus Liebe zu Dir oder aus wirklicher Uebereinſtimmung mit denſelben. Als nun Dein Brief durch einen Cleriker von Reims nach Rom überbracht worden war, kam Deine Häreſie vor den apoſtoliſchen Stuhl. In Gegenwart der Synode, welcher er präſidierte, und einer nicht geringen Menge von Biſchöfen und Aebten und ſonſtigen religiöſen Perſonen befahl nun Papſt Leo IX., Dein Schreiben öffentlich vorzuleſen. Da man nun erkannte, daß Du den Johannes Scotus lobeſt, den Paſchaſius verdammeſt, dem kirchlichen Glauben über die Euchariſtie widerſprecheſt, ſo wurde das Verdammungsurteil über Dich ausgeſprochen, welches Dich der Gemeinſchaft mit jener Kirche beraubte, die Du ſelbſt der Gemeinſchaft (d. h. der kirchlichen Einheit)[2]) zu berauben gedachteſt. Darauf befahl mir der Papſt, mich zu erheben, mich von der Makel des üblen Gerüchtes zu reinigen, meinen Glauben darzulegen und ihn mehr durch hl. Autoritäten

---

[1]) Lib. de corp. et sang. D. cap. IV., Dachery, p. 234; cfr. Milo Crisp., vit. S. Lanfr., Dach., p. 4. 5; chron. Bernaldi b. Pertz, V. 426; Bernald., de mult. damn. b. Rieberer, p. 66; doch ſchließen ſich die letzteren Schriftſteller ganz an Lanfranc an; ferner: Order. Vital., Bouquet XI. 242; Mansi XIX. 769; Hefele, Conc.-Geſch. IV. 744 ff.; Baxmann, Politik d. röm. Päpſte, II. 230.

[2]) Vgl. dagegen Berengar de s. coena p. 88 not. 1.

als durch Vernunftgründe zu unterſtützen. Ich erhob mich alſo, ſagte, was ich dachte, bewies, was ich ſagte, und was ich bewies, hat allen gefallen, niemanden mißfallen. Darauf wurde die Synode von Vercelli berufen, welche im nächſten September unter Vorſitz desſelben Papſtes gefeiert wurde."

Dieſe Darſtellung Lanfranc's iſt vielfach beſtritten worden. Berengar bekämpft[1]) an derſelben vor allem das eine, daß ſein Brief Lanfranc kompromittiert haben ſollte. „Mit welcher Stirne, ruft er ihm zu, konnteſt Du ſchreiben, es habe aus meinem Briefe ein Verdacht gegen Dich entſtehen können? Es erinnerte Dich jenes Schreiben von mir an Deine voreilige Verurteilung des Johannes Scotus und forderte Dich zu einer Diſputation darüber auf Grund der hl. Schriften auf. Kein vernünftiger Menſch konnte aus jenem Schriftſtück eine üble Meinung von Dir faſſen. Möge jenes Schreiben leſen, wer will — nichts wird klarer ſich ergeben, als daß daraus gegen Dich kein Verdacht entſtehen konnte, wie er gegen mich entſtanden iſt."

Wer hat nun Recht?

Leſſing ſtellt ſich ganz auf Berengar's Seite.[2]) Er ſchildert Lanfranc auf die nachteiligſte Weiſe, als einen Lügner, einen Heuchler, einen gemeinen Denunzianten. Erlogen ſei Lanfranc's Verſicherung, daß aus Berengar's Brief ein Verdacht wider ihn entſtanden ſei; erlogen ſeine weitere Behauptung, daß der Brief ihn in Bec nicht mehr getroffen habe. Gar wohl habe Lanfranc den Brief in ſeinem Kloſter erhalten und ſich ſofort entſchloſſen, ſeine Anklage darauf zu gründen; er ſei damit nach Reims auf das Concil gereiſt, habe es aber damals nicht gewagt, mit dem Briefe herauszurücken. Er ſei alſo dem Papſte nach Rom gefolgt, habe den Brief nach Rom ſich nachbringen laſſen mit allerlei darüber ausgeſprengten, ihm ſelbſt nachteiligen Auslegungen; er ſelbſt habe unter der Hand zu Rom über dieſen Brief des Redens und des Aergerniſſes ſo viel zu machen gewußt, bis endlich der

---

[1]) De s. coena p. 36. 34.

[2]) V. Lachmann, VIII. p. 355—370. Leſſing ſtimmen bei: Neander, K.-G., IV. 335; Gfrörer, K.-G., IV. 1 p. 534; Sudendorf, p. 10; Prantl, Geſch. der Logik, II. 72; Lehmann, Berengar. Turon. Vit., p. 16 not. 3.

Papſt davon gehört, bis der Papſt ihm ſelbſt eine Erklärung darüber abgefordert habe und ſo die erſte Flamme ausgebrochen ſei. Hämiſch ruft Leſſing aus:[1]) „O heiliger Lanfrancus, wenn Du Dir das erlauben konnteſt, — bitte für mich nicht!“

Indeſſen bemerkt ein neuerer hervorragender Geſchichtsforſcher[2]) mit Recht: „So groß das Verdienſt Leſſing's iſt, die überaus wichtige Schrift Berengar's wieder aufgefunden zu haben, gehört die fragliche Arbeit („Berengarius Turonenſis“) unſeres Bedünkens in dreifacher Beziehung zu ſeinen ſchwächſten, erſtlich weil er die Kirchengeſchichte des 11. Jahrhunderts viel zu wenig kennt, zweitens weil er von der falſchen Anſicht ausgeht, daß der Streit zwiſchen Berengar und Lanfranc eine Privatzänkerei zweier Gelehrten geweſen ſei; drittens weil er eine viel zu gute Meinung von Berengar hat; Leſſing wirft ſich zu ſeinem Sachwalter auf und ſtellt ihn als einen Mann hin, der keinem Hühnchen etwas zu Leide that.“ Schwabe beſtätigt dies Urteil, indem er ſchreibt[3]): „Dieſe Abhandlung (Leſſings) verläugnet die bekannten Vorzüge des berühmten Verfaſſers auf keiner Seite. Ihre Mängel ergeben ſich aus Leſſing's Studiengebiet, welchem das ihm nur gelegentlich zufließende Thema fernlag, wie aus dem niedrigeren Stand der hiſtoriſchen Bildung ſeines Zeitalters von ſelbſt; die Vorgänge ſind allzuſehr aus dem Zuſammenhang der geſchichtlichen Geſammtanſicht geriſſen, der Quellenwert der mit Fabeleien allerdings reichlich verſetzten gleichzeitigen Streitſchriften wird unterſchätzt, vielleicht hat die Vorliebe für den Aufklärer als ſolchen auch das Urteil über die ſtreitenden Parteien getrübt.“

Auch wir pflichten Berengar bei, daß der Inhalt ſeines noch vorhandenen Briefes an Lanfranc dieſen nicht kompromittieren konnte. Auch hat nicht etwa, wie Mabillon,[4]) Fleury,[5]) Rieberer,[6])

---

[1]) l. c. p 368.

[2]) Gfrörer, l. c. p. 587. Vgl. noch Stäudlin, Archiv, p. 4; Will, d. Anfänge der Reſtauration p. 77; Alex. Baumgartner, S. J, Leſſing's religiöſer Entwicklungsgang p. 78; Reuter, Geſch. der relig. Aufklärung, I. 125.

[3]) l. c., p. 3.

[4]) Act. SS. S. VI. P. II. n. 13.

[5]) Hist. eccles. t. XII. p. 579.

[6]) Anon. Chiffl. auctior, p. 69 n. 48.

Charma,[1]) Will[2]) u. a. angenommen haben, ein anderes, verlorenes, vom angeführten verſchiedenes, ausführlicheres und in vertrauterem Tone gehaltenes Schreiben den Adreſſaten in üblen Ruf gebracht; Berengar's eigene Worte ſchließen darüber jeden Zweifel aus.[3]) Aber wenn auch nicht der Inhalt, ſo konnte, ja mußte doch die Thatſache des mit einem offenbaren Häretiker gepflogenen Briefwechſels auf Lanfranc's Orthodoxie ein ſchlimmes Licht werfen. Stäudlin ſagt ſehr zutreffend[4]): „Selbſt der Briefwechſel und die Vertraulichkeit mit Ketzern machte damals verdächtig. Obgleich der Inhalt des Briefes das Gegenteil bewies, ſo konnte man doch voraus nicht genau wiſſen, was der Brief enthalte, ob nicht der Brief Eindruck auf Lanfranc gemacht, ja ob er ſich nicht ſchon in Unterredungen darüber mit Berengar eingelaſſen hatte.“ Nicht ſo ſehr den Inhalt, als die Thatſache des unterhaltenen brieflichen Verkehrs bezeichnet auch Lanfranc ſelbſt als die Quelle ſeiner Verdächtigung.[5]) Erlogen nennt Leſſing ferner Lanfranc's Behauptung, daß ihn der Brief Berengar's nicht mehr zu Bec getroffen habe. Gar wohl habe Lanfranc den Brief erhalten, habe ihn dann in die Taſche geſteckt und ſich auf den Weg nach Rom gemacht, um auf Grund desſelben ſeinen Rivalen anzuklagen. Was brauchte denn Lanfranc ſonſt überhaupt zu verreiſen? Was hatte er denn in Rom zu ſuchen? Berichtet nicht Milo Criſpinus ausdrücklich,[6]) daß die Angelegenheit Berengar's Lanfranc nach Rom geführt habe? Zwar meint de Roye,[7]) Lanfranc habe dieſe Reiſe angetreten, um vom Papſte Aufhebung des Interdiktes zu erwirken, welches derſelbe über

---

[1]) Lanfranc, p. 103.

[2]) l. c. p. 61; vgl. Höfler, d. d. Päpſte, II. 91. Nr. 37.

[3]) de s. p. 36.

[4]) Archiv, p. 29.

[5]) Lanf. cap. IV. 284: „Factum est, ut non deterior de te quam de me fuerit orta suspicio, ad quem videlicet tales literas destinaveras.“

[6]) l. c. p. 4: „Lanfrancus iterum Romam Papam adiit: iam enim antea Romam petierat causa cuiusdam clerici nomine Berengarii qui de sacramentis altaris aliter dogmatizabat, quam Ecclesia tenet.“

[7]) p. 37, wohl mit Rückſicht auf chron. Becc., Dachery, append. p. 8: „Tota Neustria supposita erat interdicto: quapropter Lanfrancus Romam adiit, quamvis iturus esset occasione cujusdam haeretici Berengarii.“ Daſſelbe vermutet Brucker, S. J., L'Alsace et l'Eglise, t. II. 147.

Neuſtrien wegen der Heirat des Herzog's Wilhelm von der Normandie mit einer Blutsverwandten verhängt hatte; doch ſchon Coſſart[1]) widerlegt dieſe Behauptung mit dem Hinweiſe, daß Lanfranc in dieſer Sache erſt 1059 unter Nicolaus II. nach Rom gekommen ſei. Dagegen macht die histoire literaire darauf aufmerkſam,[2]) daß Lanfranc ſchon 1049 im Gefolge des Papſtes ſich befunden und mit demſelben der Einweihung der Kirche zu Remiremont in Lothringen beigewohnt habe, alſo wohl ſchon bei der Synode zu Reims anweſend geweſen ſei; wogegen freilich Schwabe geltend macht, daß die Weihe zu Remiremont nicht auf der Rückreiſe Papſt Leo's von Reims im Okt. 1049, ſondern vielmehr auf ſeiner zweiten Reiſe nach Frankreich, Ende 1050, ſtattgefunden habe, daß indeſſen ein Aufenthalt zu Reims an den feindſeligen Abſichten des Lanfranc gegen Berengar gar nichts ändern würde.[3]) Kurz, Lanfranc ſcheint von der entehrenden Makel nicht frei zu ſein, ſeinen Freund Berengar verraten und die Rolle eines gemeinen Denunzianten gegen ihn geſpielt zu haben.

Das ſcheint aber nur ſo. Schwabe ſelbſt gibt zu, daß Leſſing's Beweis dafür, daß Lanfranc's Reiſe nach Rom die verleumderiſche Anklage Berengar's zum einzigen Zwecke gehabt habe, nicht ſtringent ſei, daß ferner das Zeugnis des Milo Criſpinus, worauf Leſſing ſich beruft, keinen ſelbſtändigen Wert beanſpruchen könne, da Milo in ſeinen Angaben über die berengariſche Sache nur die Bemerkungen der Streitſchrift Lanfranc's umſchreibt[4]); ohnehin lag für Lanfranc's Biographen das gefährliche Sophisma nur zu nahe: post, ergo propter. Der Umſtand aber, daß ſich für Lanfranc's Romfahrt eine andere Veranlaſſung bisher nicht nachweiſen ließ, kann einen ſo ſchweren Vorwurf gegen einen ſolchen Mann noch nicht begründen. Allein es läßt ſich ſogar direkt erhärten, daß Lanfranc nicht Berengar's wegen nach Rom gereiſt ſei, ja nicht gereiſt ſein

[1]) Mansi XIX. 761.

[2]) Hist. lit. VIII. 263; epist. XIII. Lanfranci ad Johannem Normann. Archiep., Dach. p. 307: „S. Leo Romanae sedis summus antistes Romericensem, me praesente, Ecclesiam dedicavit."

[3]) Studien z. Geſch. d. zw. Abendmahlſtr., p. 31. 32.

[4]) l. c. p. 31.

könne. Berengar's Buch verfolgt unverkennbar die Tendenz, Lanfranc's Schrift von Wort zu Wort, von Satz zu Satz zu prüfen, richtig zu ſtellen, zu widerlegen; ſelbſt die geringfügigſten Details übergeht er nicht. Nun hatte Lanfranc über fraglichen Brief ein Doppeltes gemeldet: einmal, daß er durch denſelben in den Verdacht der Häreſie geraten, dann, daß er ihn in Bec nicht mehr erhalten habe. Nur das Erſtere beſtreitet Berengar, gegen das letztere remonſtriert er mit keiner Silbe, geſteht alſo ſelbſt zu, daß Lanfranc's Bericht dem Sachverhalt entſpreche; andernfalls hätte er ſeinem Gegner den Vorwurf der Lüge auch in dieſem Punkte ſicherlich nicht erſpart. Selbſt Jakobi bemerkt[1]: „Nicht wahrſcheinlich iſt, daß Lanfranc die Thatſache, daß ihn der Brief Berengar's nicht zu Hauſe getroffen, rein erfunden, alſo erlogen habe.“ Denn in dieſem Falle hätte ſich der Prior von Bec Berengar gegenüber die allerärgſte Blöße gegeben, da letzterer ja nur ſeinen Boten zu fragen brauchte, ob er Lanfranc zu Hauſe gefunden habe oder nicht. War aber letzterer zur Zeit, da der Brief eintraf, ſchon verreiſt, ſo iſt klar, daß er nicht Berengar's wegen ſeine Reiſe unternommen, daß dieſe vielmehr ganz andern Zwecken gedient habe. Niedrige Naturen gibt es ja immer, die für Denunzianten-rollen wie geſchaffen ſind: von Lanfranc aber entwirft die Geſchichte ein anderes Bild[2] und eines ſolchen Mannes Andenken ſollte man doch ſo leichthin, wie Leſſing, nicht beſchmutzen!

Berengar in der Normandie. Seine Haft.

Berengar war ſehr aufgebracht, als er von den Vorgängen zu Rom Kunde erhielt.[3] Er erging ſich in heftigen Schmähreden gegen den Papſt, den er ſacrilegiſcher Eilfertigkeit bezichtigte.[4] Göttlichem und menſchlichem Rechte ſei es zuwider, jemanden ungehört zu verdammen. Leo hätte mit der Entſcheidung warten

---

[1]) Herzog's Realencyklop. VIII. B., Art. „Berengar.“

[2]) Vgl. Möhler, geſ. Schriften I. 32 ff.

[3]) Beſonders Richer, Abt im Kloſter St. Julian zu Tours, ſcheint ſich mit Verbreitung dieſer Nachricht bemüht zu haben, vgl. Berengar ep. ad Ansfred., Subend. p. 209. 104.

[4]) De s. coena, p. 86.

ſollen, bis er, Berengar, ſelbſt ſeinen Glauben dargelegt und ſchriftlich oder mündlich erklärt hätte, was er denn an Johannes Scotus billige, was er am Corveiermönche Paſchaſius verdamme.[1]) Auch über ſeine Vorladung nach Vercelli beſchwerte er ſich. Er ſchulde hierin dem Papſte keinen Gehorſam; auch hätten kirchliche Perſonen wie ſeine Freunde ihm mißraten, dort zu erſcheinen, da nach dem Kirchenrechte niemand gezwungen werden könne, ſich außerhalb ſeiner Kirchenprovinz zu ſtellen. Jedoch aus Ehrfurcht vor dem römiſchen Pontifikate habe er unter großer Mühe die Reiſe angetreten.[2])

Ehe er ſich aber auf den Weg machte, traf der ſchlaue Scholaſtikus gar wohl ſeine Vorkehrungen. Was zu Rom verurteilt worden war, war nur die Lehre eines einfachen Tourer Schulmeiſters geweſen; ob die Kurie ſeine Lehre wohl auch dann zu anathematiſieren wagen würde, wenn die Gewaltigen der Erde ſich als deren Bekenner erklärten? Auf die Beiſtimmung der Vornehmen legte Berengar überhaupt großes Gewicht. „Was auch immer," ſchreibt er an Ansfried,[3]) „wir vorbringen mögen, ſei es noch ſo herrlich und göttlich, es wird, weil uns das Anſehen, die Würde und die Verdienſte fehlen, für nichts geachtet, ſo lange nicht ihr mit eurem Anſehen uns ſtützet, die ihr zu thronen ſcheinet in der Höhe." Und zwar waren es keine Geringeren als der König Heinrich I. von Frankreich, Wilhelm I., Herzog von der Normandie, der ſpätere Eroberer Englands, und Graf Gaufried von Anjou, der Stiefvater der Gemahlin des mächtigen Heinrich III. von Deutſchland, die Berengar gegen Rom und für ſeine Lehranſchauung um ſo leichter einnehmen zu können glauben mochte, als dieſelben durch des Papſtes rückſichtsloſes Auftreten beim Concile zu Reims 1049 ohnehin ſchon erbittert, ja ſelbſt mit kirchlichen Cenſuren belegt waren.[4]) Der

---

[1]) de s. c. p. 37.

[2]) de s. c. p. 41. 42.

[3]) Bei Sudendorf, p. 210.

[4]) Vgl. über das Concil von Reims Mansi, XIX. 727—45; Watterich, vit. Rom. pont. I. 113—27; Gieſebrecht, d. Kaiſerz., II. 458 ff.; Höfler, d. d. Päpſte, II. 45 ff.; Brucker, l. c. p. 5 s. Heinrich I. von Frankreich mußte wider Leo IX. ſchon deshalb erbittert ſein, weil dieſer es gewagt hatte, ſelbſt gegen des Königs Willen in Frankreich eine Synode zu feiern. Dem Herzog Wilhelm von der

Gunſt des Grafen Gaufried und deſſen Verbündeten, des Biſchofs Euſebius Bruno von Angers, war der Scholaſtikus ſicher. Um nun auch den König, der ja als Abt des St. Martinsſtiftes zu Tours zugleich ſein unmittelbarer Vorgeſetzter war, vollends für ſich zu gewinnen, beſchloß Berengar, eingedenk der Verſicherung ſeines Freundes Frolland, „daß er ihm des Königs ſichere Gunſt verſchafft habe," ſich an den Hof zu begeben, dabei aber den Umweg über die Normandie zu machen, wo es galt, die Freundſchaft des jugendlichen Herzogs Wilhelm zu erwerben.[1]) Vielleicht hatte der Scholaſtikus ſchon damals am Bruder des Herzogs Wilhelm, dem Biſchofe Odo von Bayeux,[2]) einen Gönner, oder glaubte doch einen ſolchen zu haben;[3]) auch den Abt Ansfried von Préaux meinte er unter ſeine Freunde rechnen zu dürfen;[4]) endlich mochte er hoffen, die Anhänger, welche er ohnehin ſchon in der Normandie zählte,[5]) vermehren und ſo ſeinem Gegner Lanfranc gleichſam den Boden unter den Füßen entziehen zu können, — lauter Erfolge, die nicht unmöglich ſchienen und den Umweg über die Normandie reichlich zu lohnen verſprachen.

Normandie ward ſtrenge unterſagt, des Grafen Balduin von Flandern Tochter, eine Blutsverwandte, zur Frau zu nehmen, dem Grafen Gaufried von Anjou aber geboten, den Biſchof Gervaſius von Le Mans, den er gefangen hielt, freizulaſſen; und als weder Wilhelm noch Gaufried dem päpſtlichen Befehle gehorchten, wurden beide mit dem Anathema belegt.

[1]) „Warum ging Berengar zum Herzog Wilhelm?" fragt Schwabe (p. 60) und vermutet (p. 57), „Graf Gaufried habe auch die vom Reimſer Concil betroffenen Gewalten, wenigſtens die hervortretendſten: den König und den Normannenherzog, entweder beide oder einen von beiden, zu einer geſchloſſenen Oppoſition gegen die römiſch-deutſchen Vergewaltigungen ſich zu verbinden geſucht" und Berengar's Reiſe nach Paris über die Normandie ſei zu erklären als *Geſandtſchaft* „zum Verſuche eines Zuſammenſchluſſes gleichlaufender Intereſſen". Allein aus dem Verlaufe der Reiſe Berengar's, aus den *theologiſchen* Colloquien zu Préaux, Briône, Chartres, ergibt ſich doch viel ungezwungener, daß ihr *theologiſche* Motive zu Grunde lagen, keine politiſche.

[2]) Vgl. über ihn Sudendorf, p. 187 ff.

[3]) Vgl. Sudendorf, p. 115; 231.

[4]) Sudendorf, p. 104.

[5]) Durand., P. IX. Dachery, opp. Lanfr., append. p. 106.

Zuerſt beſuchte Berengar Ansfried zu Préaux.[1]) Der Abt nahm ſeinen Gaſt freundlich auf und führte ihn in ſeine Zelle, wo ſie ſich über die Abendmahlsfrage beſprachen. Allein Ansfried ließ ſich auf Berengar's dialektiſche Argumente nicht ein, ſondern ermahnte ihn, er möge ſich in dieſem Punkte mehr auf die Ausſprüche der Evangelien und Apoſtel berufen. Der Scholaſtikus ſtutzte, wagte es aber nicht, eine genauere Kenntnis der evangeliſchen und apoſtoliſchen Lehre für ſich in Anſpruch zu nehmen.

Von Préaux begab ſich Berengar, wie Durand weiter berichtet, „eilends zum Normannenfürſten, um auch ihn in ſeine Netze zu ziehen.“ Doch Wilhelm, „mit der Gnade des Glaubens begabt,“ ließ ſich nicht mit ihm ein, ſondern hielt ihn ſolange hin, bis er von allen Seiten „weiſe katholiſche Männer“ zu einer Diſputation nach Brione berufen hatte. Berengar, erkennend, daß er nichts ausrichten könne, ließ ſich hier, um Ruhe zu bekommen, eine Glaubensformel aufnötigen, die den katholiſchen Glauben verteidigte.[2])

Nicht ohne Beſchämung ſetzte er, wie der Abt von Troarne

[1]) Ueber die nachfolgenden Ereigniſſe berichten: Durand, P. IX, Dachery, opp. Lanfr., append. p. 106, zum Teil auch Berengar in ſeinen Briefen an Ansfried (Sudendorf 208—210; 103 ff.) und Ascelin (Dachery, opp. Lanfr. p. 24). Leſſing (geſ. Werke, Lachmann, VIII. 396) hält Berengar's ganze Exkurſion in die Normandie für erdichtet; Schwabe (p. 57 N. 1) nennt den Traktat Durand's ein „unlogiſches, von wüſteſter Wunderſucht inſpiriertes Werk, wie in ſeinen dogmatiſchen Ausführungen, ſo auch in dieſer hiſtoriſchen Partie verworren, dunkel und ungenau“, hält es aber doch für unzuläſſig, ſeinen Bericht ganz zu verwerfen. In der That exiſtiert kein Grund, Durand's Erzählung anzuzweifeln. Allerdings hat der Abt Verwirrung dadurch angeſtiftet, daß er das Jahr 1053 als Zeitpunkt der hier in Betracht kommenden Ereigniſſe angiebt; er corrigiert ſich aber bald darauf ſelbſt, wenn er ſagt, als Berengar durch Chartres reiſte, ſei das Concil von Vercelli bevorgeſtanden. Mabillon, vet. anal. II. 478. 479; Bouquet, XI. observat. praev. de Berang. multipl. damn.; Cossart (Mansi XIX. 774); de Roye p. 39; hist. lit. VIII. 203; Pagi IV ad ann. 1050 und die meiſten andern entſcheiden ſich denn auch mit Recht für das Jahr 1050, in welches die Reiſe in die Normandie falle, während Gfrörer, K.-G. IV. 1 p. 587; Höfler, d. P., II. 112, am Jahre 1053 feſthalten. Vgl. Will, d. Anf. d. Reſt., p. 66 n. 17; Sudend., 28 ff.; Brucker, l. c. p. 150.

[2]) So werden wir uns den Thatbeſtand wohl am eheſten zu denken haben; unwahrſcheinlich iſt Durand's Angabe, Berengar habe auf die Beredſamkeit eines ihn begleitenden Clerikers die Hoffnung des Sieges gebaut; v. Sudendorf, p. 115.

ferner erzählt, seine Reise fort und kam nach Chartres,[1]) wohin

[1]) Wie hinsichtlich der Chronologie, so differieren die Ansichten auch bezüglich der Reihenfolge der erzählten Ereignisse. Durand's Darstellung folgen nicht blos die älteren Autoren, wie Mabillon (act. SS. S. VI. II. n. 16. 17; vet. anal. II. 477); hist. lit. (VIII. 204), Pagi (IV. ad ann. 1050), de Roye, (p. 39); Alex. Natal, (t. XIV. diss. I art. VII), sondern auch die meisten neueren, wie Döllinger, (Lehrb. d. K.-G., I. 412); Stäudlin, (Arch. 31); Hefele, (Conc.-G., IV. 748); Will, (d. Anf. d. Reft., p. 66); Hergenröther, (K.-G. I. 708); Brischar, (K.-L. II. 394) u. a., nehmen also folgende Reihenfolge an: Concil zu Rom, Berengar's Reise in die Normandie, Besuch zu Préaux, Colloquium zu Brione, Durchreise in Chartres, Concil zu Vercelli. Dagegen macht Sudendorf (p. 29 ff), dem Jakobi (R. Enc. II. 305 ff), Lehmann (Ber. Tur. Vit. 26. 27.), Delarc (Revue, XX. 134—139) folgen, geltend, das Colloquium zu Brione habe nicht 1050, sondern erst 1051 stattgefunden, Berengar sei zweimal, vor und nach seiner Haft, in die Normandie gereist, und die Reihenfolge sei:

1050 Reise Berengar's nach der Normandie zum Abte Ansfried und Durchreise durch Brione;
1050 seine Reise nach Chartres;
1050 am 1. Sept. Concil zu Vercelli;
1050 Berengar's Brief an die Geistlichen zu Chartres;
1051 zu Anfang des Jahres Reise Berengar's zu Herzog Wilhelm und Disputation zu Brione;
1051 am 16. Okt. Concil zu Paris.

Sudendorf beruft sich hiebei darauf, daß Berengar weder in seinem Briefe an Ansfried, noch in dem an Ascelin, die doch nach Durand's Darstellung nach dem Colloquium zu Brione geschrieben wären, dieses erwähne, daß sich ferner aus einer Aeußerung Berengar's (d. s. c. p. 38: „Sicut apud Brionam, ubi aderas tu, narrasti quibusdam") ergebe, daß auch Lanfranc dem Colloquium beigewohnt habe, der doch bis nach der Synode von Vercelli in der unmittelbaren Umgebung des Papstes gewesen sei. Allein es ist 1) sehr unwahrscheinlich, daß Berengar zweimal in die Normandie gereist sein sollte, da er schon das erstemal so wenig Erfolg sah; 2) Ascelin und Ansfried wußten von den Vorgängen zu Brione, Berengar brauchte sie also nicht zu erzählen und hätte die Beschämung, die ihm daselbst widerfahren war, am liebsten ganz totgeschwiegen. 3) Berengar's citierte Worte beziehen sich gar nicht auf Lanfranc's Anwesenheit beim Colloquium zu Brione, sondern auf einen späteren Besuch daselbst. Daß Berengar zur Zeit, da Lanfranc in Brione weilte, selbst nicht dort war, erhellt aus seinen Worten: narrasti quibusdam, sonst hätte er ja Lanfranc's betreffende Aeußerung selbst gehört; auch hätte Durand die Anwesenheit Lanfranc's beim Colloquium wohl nicht übersehen, und auch Lanfranc selbst berichtet hierüber nichts. Es steht also nichts im Wege, Durand's Reihenfolge als die richtige anzunehmen. Vgl. Hefele (IV. 749); Will, (p. 66). Brucker, (II. 165) vermutet, es sei statt „apud Brionam" zu lesen

das Gerücht von dem Geſchehenen[1]) bereits gedrungen war. Der Scholaſtikus wich jedoch den Fragen, womit die dortigen Cleriker ihn beſtürmten, bis auf eine gelegenere Zeit aus, teils weil er, wie er ſelbſt berichtet, deſſen gewiß war, daß bei den Biſchöfen, wohin er reiſte — er meint das Concil von Vercelli — die Sache mit Gottes Gnade würdig behandelt werde, teils weil er unter den Geiſtlichen jener Stadt kaum einen einer Disputation für würdig hielt, während andrerſeits auch mit jenen, die etwa nicht zu verachten waren, die Sache auf der Durchreiſe doch nicht erſchöpft werden konnte. An die Spitze der Gegner ſtellte ſich ein Cleriker, von dem Berengar ein ſehr ungünſtiges Bild entwirft. „Es kam nun," ſchreibt er, „jener Blinde, der Führer der Blinden. O Zierde der Kirche, o Sonne der Gerechtigkeit, wohin ſeid ihr gekommen, wenn zu den kirchlichen Verrichtungen eine auch in den Augen der Biſchöfe ehrloſe Perſon, der feilſte Schmarotzer, der verworfenſte Menſch zugelaſſen wird, den ſelbſt die weltlichen Gerichte nicht als Zeugen zulaſſen würden. Er kam zu mir, ſage ich, mit einer Schar ungebildeter Leute, gleichſam mit Schwertern und Knütteln, und obgleich ich nicht hätte zu ſchweigen brauchen, ſo vermied ich es doch, das Heilige den Hunden vorzuwerfen und machte ihnen keine Zugeſtändniſſe, außer was ſie ſelbſt für Zugeſtändniſſe hielten".[2])

So hatte ſich denn von all den kühnen Erwartungen, die Berengar mit ſeiner Reiſe nach der Normandie verbunden hatte, auch nicht eine erfüllt. Die ärgſte Enttäuſchung aber ſollte ihn am königlichen Hofe erwarten. Heinrich I. war ſo wenig wie Wilhelm von der Normandie geneigt, durch offene feindſelige Maßregeln den päpſtlichen Stuhl und deſſen gewaltigen Schutzherrn ſich zu Feinden zu machen,[3]) ergriff dagegen freudig die günſtige

---

„apud Turonum," wohin Lanfranc im Auftrage des Papſtes gekommen. Allein weder Lanfranc ſelbſt, noch die ſonſtigen Quellen wiſſen hiervon auch nur das Geringſte zu berichten.

[1]) Gemeint iſt hier nicht blos das Colloquium zu Briône, ſondern auch die Unterredung mit Ansfried, deren für Berengar ungünſtigen Ausgang ein gewiſſer Arnulf zu Chartres verbreitet hatte (ep. Ber. ad Ansfred. p. 209); vgl. Schwabe p. 64 n. 4.

[2]) Ep. ad. Ansfred., Sudendorf p. 209.

[3]) Vgl. Schwabe, Studien p. 66.

Gelegenheit, einerseits seinen mächtigen Vasallen Gaufried von Anjou, mit dem er in fast beständiger Fehde lebte,[1]) durch Gefangennahme des berühmten Schützlings zu ärgern,[2]) andrerseits aber sich selbst im Lichte fleckenloser Orthodoxie zu zeigen. So geschah es, daß „der König, gänzlich uneingedenk seiner königlichen Würde, Berengar einem jungen Manne übergab, um ihn einzukerkern und ihm soviel Geld abzufordern, als er noch niemals gesehen hatte."

Auch während seiner Haft,[3]) die jedoch nicht sehr strenge und etwa nach Abhaltung des Verceller Concils beendet gewesen

---

[1]) Vgl. Schwabe, l. c. p. 53 ff.

[2]) Mit Schwabe (p. 65) in der Einkerkerung Berengar's einen Akt schroffster Feindseligkeit des Königs gegen den Grafen zu erblicken, möchte deshalb nicht angehen, weil sonst Berengar's Haft wohl nicht so mild und nicht von so kurzer Dauer gewesen wäre.

[3]) Will, (l. c. p. 74. n. 26) erklärt die ganze Erzählung Berengar's von seiner Gefangennahme für erlogen; Brucker (II. 156) hält Berengar's Bericht zwar nicht für eine bloße Erfindung, aber doch für sehr übertrieben. S. dagegen Schwabe, p. 65. Hinsichtlich des Motives, das Heinrich I. bestimmen mochte, eine solche Maßregel gegen Berengar zu ergreifen, gehen die Meinungen sehr auseinander. Stäudlin (Arch. p. 34) glaubt gleich Neander (K.-G. IV. 336) in Berengar's Haft eine Strafe für dessen Häresie erblicken zu sollen; doch war letzterer der Häresie bisher noch keineswegs überführt. Gfrörer stellte die Hypothese auf, der Scholastikus habe mit seiner Irrlehre den politischen Plänen des Königs gedient und sei von diesem mit reichen Geldmitteln ausgerüstet worden, um in Frankreich eine Art Nationalkirche einzuführen und das Land vom päpstlichen Stuhle loszureißen, sei aber schließlich vom König aufgegeben und der ihm zur Proselytenmacherei anvertrauten Gelder wieder beraubt worden. (Gfrörer, K.-G. IV. 1. p. 512. 526; Greg. VII., I. p. 900 ff); Staudenmaier, K.-L., I. Aufl. II. 820). Sudendorf nimmt an (p. 107. 108), diese Gefangennehmung und Beraubung sei mit der Roheit der Zeit und mit der Tyrannei und Habsucht des Königs zu erklären, der vielleicht bei Berengar ein großes Reisegeld vermutete, dürfe aber jedenfalls nicht als eine dem Berengar für etwaige Vernachlässigung seines Amtes im Kloster auferlegte Disciplinarstrafe angesehen werden. Beachtenswert ist, was Delarc schreibt (l. c. p. 145. 146): Der König habe nicht gewollt, daß das Papsttum sich in interne Angelegenheiten der französischen Kirche mische und habe also Berengar verhindert, nach Vercelli zu gehen, dagegen eine Synode französischer Gelehrten zum Gerichte über ihn berufen. Brucker, (L'Alsace et L'Église II. 158) faßt seine Untersuchung über das Motiv der Gefangennahme in die Worte zusammen: „Ce fut un simple acte de haute police, exercé selon les moeurs du temps contre un perturbateur de l'ordre public."

zu ſein ſcheint[1]), blieb Berengar nicht müßig. Er ließ die Ereigniſſe der letzten Tage vor den Augen ſeines Geiſtes nochmals vorüberziehen und erinnerte ſich insbeſondere der Mahnung Ansfrieds, die heilige Schrift beſſer zu ſtudieren. Er nahm alſo das Johannesevangelium zur Hand, durchging oft und oft mit größter Aufmerkſamkeit alle Stellen, die ſich auf die Streitfrage bezogen, fand jedoch darin nur ſeine eigene Anſicht ausgeſprochen, und zwar mit ſolcher Klarheit, daß er ſich nicht genug verwundern konnte, „wie Augen der Vernunft bei ſo hellem Lichte nicht ſehen wollten.“ Er fühlte ſich gedrungen, an Ansfried zu ſchreiben,[2]) wie er für ihn jenes Wort des Evangeliums fürchte: „Wehe euch Schriftgelehrten! Ihr habt den Schlüſſel der Erkenntnis weggenommen, ihr ſelbſt geht nicht hinein und wehrt denen, die hineingehen wollen. Wo bleibt jene Drohung des Herrn: Wer ſich mein und meiner Worte ſchämt, deſſen werde auch ich mich ſchämen? Es handelt ſich ja um eine Frage, die überhaupt keine Frage mehr iſt. Die Sache iſt ja evident und einleuchtend für jeden, der überhaupt Augen hat, aber freilich nicht Tier-, ſondern Menſchenaugen, Augen, die Licht ertragen können, nicht an Finſternis gewöhnt ſind, noch dampfen vom Rauche eitlen Sieges. Nichts ergibt ſich ja deutlicher aus den bibliſchen Schriften, klarer wie die Sonne haben dies die Ausleger der heiligen Schrift immer wieder ausgeſprochen; warum willſt Du Dich abwenden von dieſer Lehre und Aergernis geben vor den Blinden, warum willſt Du Dich ſchämen der Lehre der Evangeliſten und Apoſtel, der Worte der berühmteſten Interpreten der heiligen Schrift, eines Ambroſius, Auguſtinus, Hieronymus?“

Berengar's Verhalten auf der Disputation zu Chartres hatte den Eindruck einer Niederlage gemacht; beſonders rühmte ſich der Domprobſt Wilhelm von Chartres, Berengar habe damals nicht leugnen können, daß Johannes Scotus ein Ketzer ſei. Der

---

[1]) Vgl. Schwabe, p. 65.

[2]) Berengar's Brief an Ansfried bei Sudendorf (p. 208—210). Mit Unrecht bezweifelt Schwabe die Abfaſſung dieſes Briefes während Berengar's Haft; vgl. Sudendorf (p. 103). Brucker's Anſicht (L'Alsace et L'Église II. 153 Not. 1), vorliegender Brief ſei nicht an Ansfried, ſondern an Abt Albert v. Marmoutier adreſſiert, entbehrt der Begründung.

Scholastikus grämte sich sehr über eine derartige Insinuation und wandte sich nun brieflich an Ascelin,[1]) gleichfalls einen Geistlichen zu Chartres. Er beschwört ihn, der Wahrheit Zeugnis zu geben; obgleich Ascelin selbst den Johannes Scotus im Widerspruche mit der Vernunft und biblischen Lehre für einen Häretiker halte, so müsse er doch zugeben, daß jene Behauptung Wilhelm's eine Unwahrheit sei. Berengar versichert, sich nur dahin geäußert zu haben, daß er noch nicht alles von Scotus gelesen habe, wie es ja auch wahr sei; daß aber das, was er darauf Bezügliches gefunden habe, mit der Lehre jener Väter übereinstimme, die er im Briefe an Lanfranc erwähnt; daß er endlich gerne bereit sei, falls er etwas Unrichtiges bei ihm (Scotus) fände, es zu verwerfen.

„Mit Freuden", schrieb Ascelin zurück,[2]) „habe ich neulich Deinen Brief empfangen, aber nach Durchlesung desselben hat sich meine Freude in Trauer verwandelt, da Du nicht aufhörst, den alten Irrtum zu verteidigen. O Gott, wo ist jener lebendige, scharfsinnige Geist, jene Weisheit, wodurch Du Dich so sehr auszuzeichnen pflegtest, da Du selbst das, was bei unserm Colloquium gesprochen wurde, wenn Du es nicht etwa absichtlich verschweigst, so doch vergessen hast? Den Johannes Scotus aber halte ich nicht mit Unrecht für einen Ketzer, da ich sehe, wie er mit aller Macht mich zu überzeugen strebt, was auf dem Altare consecriert wird, sei weder wahrhaft der Leib, noch wahrhaft das Blut Christi. Das aber sucht er darzuthun aus den Werken der heiligen Väter, welche er falsch auslegt. Es genüge hier das Gebet des heiligen

---

[1]) Berengar's Brief an Ascelin, (Dachery, opp. Lanfranc p. 24). Vgl. Sudendorf (p. 10 ff.). Schwabe's Argumentation (p. 65), daß der Brief erst nach der Gefangenschaft von Berengar geschrieben sei, kann ich nicht beipflichten. Schwabe gesteht selbst, daß diese Gefangenschaft schwerlich über die Vercceller Versammlung hinaus gedauert habe; Ascelin's Antwort auf Berengar's Brief enthielt wohl die erste Nachricht von dessen Verurteilung zu Vercelli, der Brief des Scholastikus ist also kurz vorher verfaßt, noch während des Concils und wohl auch noch während der Haft. Dies erhellt auch aus den Worten unsres Briefes: „quod apud episcopos agere susceperam (er meint das Vercceller Concil), vellem, si mihi tutum fieret, saltem apud vos agere". Die Worte: „si mihi tutum fieret" scheinen sich doch ungezwungener auf Berengar's Haft zu beziehen.

[2]) Ascelin's Brief an Berengar, Dachery, l. c., p. 24. 25.

Gregor anzuführen: „Perficiant in nobis tua, Domine, quaesumus, sacramenta quod continent, ut quae nunc specie gerimus, rerum veritate capiamus.“ Johannes erklärt dies: „Specie, inquit, geruntur ista, non veritate.“ Daß dies nicht katholisch ist, weißt Du wohl und hast es beim Colloquium auch nicht geleugnet. Wenn Du aber sagst, Du habest jene Abhandlung noch nicht ganz gelesen, so können wir Dir unser Befremden nicht verhehlen, wie Du, ein Mann von solcher Klugheit, etwas so sehr loben kannst, was Du gar nicht kennst.“ Gerne bezeugt Ascelin, daß Berengar jene Äußerung über Johannes Scotus nicht gemacht habe und schließt mit der herzlichen Mahnung, Berengar möge sich in Demut unter die schützenden Flügel der evangelischen Henne begeben, damit nicht das herrliche Talent, das Gott ihm verliehen, hinausgeworfen und mit Füßen getreten werde; er solle sich schämen, ein Buch zu verteidigen, *das zu Vercelli verdammt und wegen dessen er auch selbst mit der Makel der Häresie befleckt worden sei.*“ Doch auch Ascelin's Vorstellungen blieben ohne Wirkung, vielmehr richtete der Archidiakon seinem Versprechen gemäß an die Geistlichen von Chartres ein Schreiben,[1]) voll von Schmähungen gegen die römische Kirche und deren Oberhirten Leo; dasselbe ist jedoch nicht mehr erhalten.[2])

Während seiner Haft erhielt der Scholastikus den Besuch eines Mönches *Josbert* vom Kloster St. Martin zu Tours. Dieser erzählte, wie er den Grafen *Gaufried von Anjou* gesprochen und unter anderm von diesem vernommen habe, man habe in ihm, dem Grafen, Zweifel erregt, ob wohl der Satz: „in welcher Stunde auch immer der Sünder sich bekehrt und seufzt, wird er gerettet sein“, mit der christlichen Wahrheit verträglich sei. Berengar nahm nun Veranlassung, sich an seinen hohen Beschützer und Gönner brieflich zu wenden[3]) und ihm einen zarten Wink zu geben, „daß

---

[1]) Wie Durand, der davon Einsicht genommen zu haben versichert, erzählt. (l. c. p. 106.)

[2]) Sudendorf p. 113 meint, der Abt habe den nicht mehr vorhandenen Brief „durch die Brille der Bosheit gelesen.“ Allein eben wenn der Brief nicht mehr vorhanden ist, woher diese Verdächtigung?

[3]) Berengar an den Grafen Gaufried von Anjou, Sudendorf (p. 204—208; 100—103.)

er, Berengar, für ſich und ſeine Freunde nichts Geringes von Gottfrieds Liebe zu ihm erwarte“[1]). Ferner erklärt er ihm, daß er ihm gerne den bedenklichen Satz auslegen würde, wenn es ihm frei ſtünde, mit dem Grafen ſprechen zu können; aber auch ſchriftlich könne er dies nicht thun, da ja der Graf kein „literatus“ ſei. Doch in der Vorausſetzung, es werde ſich in deſſen Umgebung ſchon ein „literatus“ finden, den Gottfried hinſichtlich ſeines Briefes vernehmen könne, wolle er ihm gleichwohl ſeine Anſicht mitteilen. Der Gelehrte bemerkt nun, wie in der heiligen Schrift viele Sätze ſich fänden, welche dem bloßen Wortlaut nach weit vom Glauben abweichen. So z. B.: „Alles, was ihr wollt, daß die Menſchen euch thun ſollen, das thut auch ihr ihnen,“ wo es ſcheine, als wolle der Herr befehlen, man ſolle dem andern auch das Böſe wieder thun, das man von ihm gethan wiſſen wolle. Ebenſo wenn es heißt: „Wer glaubt und getauft wird, der wird ſelig werden,“ wovon manche ſich Strafloſigkeit aller ihrer großen Verbrechen und Laſter verheißen, während doch der Apoſtel ſagt: „der Glaube ohne Werke iſt tot“. Man müſſe vielmehr bei dem Satze, „was ihr wollt,“ u. ſ. w., ergänzen: „was ihr recht wollt“, weil ein verkehrtes Wollen überhaupt kein Wollen iſt; und wenn es heißt: „Wer glaubt und getauft wird,“ u. ſ. w., ſo muß man hinzudenken: „Wer glaubt und im Werke auch ausführt, was er glaubt.“ So iſt auch in dem Satze: „in welcher Stunde auch immer der Sünder ſich bekehrt und ſeufzt, wird er gerettet ſein“, entweder an jene gänzliche Bekehrung vom Unglauben zum Glauben zu denken, bei welcher nach erfolgter heiliger Taufe auch der in den letzten Zügen Liegende noch Nachlaſſung aller Sünden erlangt, oder an die allen Kirchenbeſuchern wohlbekannten evangeliſchen Stunden[2]), oder es iſt bei dem, der bekehrt genannt wird, die Bedeutung des Wortes maßgebend, weil man von niemanden ſagen kann, er habe ſich bekehrt, wenn nicht von ihm das Wort der heiligen Schrift gilt: „Er konnte ſündigen und ſündigte nicht, Böſes thun und that es nicht;“

[1]) Es darf wohl mit Recht angenommen werden, daß der Graf dieſe Anſpielung verſtanden und bald darauf auch wirklich Berengar's Freilaſſung vom Könige erwirkt habe, cf. Sudendorf, (p. 101. 102).

[2]) Gemeint iſt vielleicht das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberge, Matth. XX. 1—16.

ferner jenes: „Es verlasse der Gottlose seine Wege und der Ungerechte seine Gedanken“,[1]) was nicht mehr in der Macht eines solchen ist, der bereits in den letzten Zügen liegt. Dieselbe Erklärung gibt über den fraglichen Satz auch der heilige Augustin in seinem Buche an den Diakon Petrus. Auch er lehrt, jedem Menschen könne in diesem Leben die Buße nützlich sein, wann er auch immer Buße thue; jeder auch noch so große Verbrecher, sei er auch noch so bejahrt, finde Nachlassung aller seiner Sünden, wenn er nur allen begangenen Sünden von ganzem Herzen entsage und für sie im Angesichte des Herrn Thränen nicht bloß des Leibes, sondern auch des Herzens vergieße und die Makel der schlechten Werke durch Ausübung guter tilge. Gleichwohl dürfe niemand im Vertrauen auf die Barmherzigkeit Gottes länger in seinen Sünden verharren, wie ja auch dem Leibe nach niemand in Hoffnung künftiger Gesundheit länger krank sein wolle. Denn solche, die von ihren Missethaten nicht lassen wollen und sich gleichwohl von Gott Verzeihung versprechen, werden manchmal vom Zorne Gottes so hingerafft, daß sie keine Zeit zur Bekehrung, noch auch die Gnade der Verzeihung erlangen. Endlich erörtert Berengar mit den Worten Augustin's noch die Frage, wie sich gute und schlechte Katholiken, Ketzer und Schismatiker von einander unterscheiden. Nicht jeder Ketzer und Schismatiker sei von der Kirche auszuschließen, es solle vielmehr selbst das Unkraut bis zur Ernte und die Spreu bis zur Reinigung des Weizens geduldet werden. Gute Katholiken sind jene, die nicht bloß alles glauben, sondern sich auch guter Sitten befleißen. Bei Untersuchung des Glauben aber gehen sie so zu Werke, daß sie den Schwachen keinen Anstoß geben.“

Das Concil von Vercelli.

Während Berengar noch in Haft lag, versammelten sich die Väter unter Vorsitz des Papstes Leo IX. 1. Sept. 1050 zur Feier

[1]) Subendorf meint: „Berengar lehre die Rechtfertigung durch den Glauben und verlange als äußere Erscheinung, als Beweis der Buße die Kraft des Wortes oder die Besserung des Wandels .... durch sein Schweigen verwerfe er die Absolution des Priesters, das Amt der Schlüssel und das opus operatum; denn wenn er sie für erforderlich gehalten hätte, konnte er sie

des Concils von Vercelli. Lanfranc ſchreibt darüber[1]): „Obgleich vorgeladen, biſt du nicht erſchienen. Ich aber bin auf Befehl und Wunſch des Papſtes bis zur Synode bei ihm geblieben. Hier wurde in Gegenwart aller, die aus den verſchiedenen Teilen der Welt dort zuſammengekommen waren, des Johannes Scotus Buch über die Euchariſtie geleſen und verdammt, Deine Lehre dargelegt und verworfen, der Glaube der heiligen Kirche, welchen ich bekenne und feſthalte, gehört und durch einmütige Zuſtimmung aller bekräftigt. Zwei Cleriker, welche Deine Geſandten zu ſein ausgaben, wollten Dich verteidigen, verſtummten aber gleich beim erſten Gehör und wurden in Gefangenſchaft geſetzt."

Anders ſtellt Berengar die Sache dar. Gegenüber dem Vorwurfe ſeines Nichterſcheinens weiſt er auf ſeine Verhaftung hin[2]), welche ihm wider ſeinen Willen die Weiterreiſe unmöglich gemacht habe[3]). Dieſe Verhaftung ſei Lanfranc nicht unbekannt geblieben und auch der Papſt ſei davon gar wohl unterrichtet geweſen. Denn der Clerus der St. Martinskirche habe auf die Kunde von ſeiner (Berengar's) Gefangennahme einſtimmig beſchloſſen[4]), aus ſeiner Mitte einen jungen Canonikus, einen ehemaligen Schüler

---

bei der Beweisführung für den obigen Spruch unmöglich übergehen." Dagegen bemerkt Lehmann mit Recht (p. 29 n. a.): „Quae Sudendorf dicit non recte dicta videntur, quum hae res illo tempore omnino agnotae huc referre non deberentur."

[1]) Lib. de corp. et sang. D. cap. IV, (Dachery p. 234); Milo Crisp., (vit. Lanf. p. 4. 5); Bernaldi chron, (Pertz Script. V. 426); Bernald., de Bereng. multipl. damn., (bei Rieberer, p. 68); Guitm., de verit. Euchar., (XVIII p. 441); Wilhelm v. Malmesb., (Bouq. XI. 191); H. Knighton, (hist. Anglic. Script. p. 2236.)

cfr. Mansi (XIX. 773. 774); Hefele, (Conc.-Geſch., IV. 749—752); Stäudlin, (p. 33); Sudendorf (p. 108 ff.); Leſſing (VIII. p. 379); Gfrörer, (IV. 1 p. 543 ff); Bagmann, (Politik d. r. P. II. 230).

[2]) de s. c. p. 42 — „historia haec etiam remotiores non latebat."

[3]) Brucker, L'Alsace et L'Église II. 156 bezweifelt dies ohne Grund. „Nous pensons," ſchreibt er, „jusqu' à preuve du contraire, que si Bérenger fut réellement mis en prison, il en sortit ou fut libre d'en sortier assez à temps pour se rendre au concile de Verceil. S'il ne le fit pas, c'est qu'il ne le voulut pas." Berengar hat ſich auch ſpäter nie geweigert, auf Vorladung vor den Concilien zu erſcheinen.

[4]) de s. c. p. 46. 57.

des Biſchofs Gazo von Lüttich[1]), dem ſich ein Bekannter, nämlich der Lombarde Stephan, anſchloß, zum Papſte nach Vercelli zu ſchicken, um ihn zum Mitleid mit Berengar zu bewegen und zu veranlaſſen, das Schwert chriſtlicher Ahndung gegen den zu ſchwingen, der einen zum Concile Geladenen beraubt und gefangen hatte. Dazu hätte den Papſt ſchon menſchliches Mitleid und väterliches Erbarmen bewegen ſollen, noch mehr aber wäre er das der Würde des apoſtoliſchen Stuhles ſchuldig geweſen.[2]) Ferner beſtreitet Berengar den ökumeniſchen Charakter des Concils. Nicht aus den verſchiedenen Teilen der Welt, wie Lanfranc ſchreibe, ſondern nur Biſchöfe *eines* Landes und *einer* Sprache[3]) ſeien zum „Vercceller Tumulte[4])“ erſchienen. Auch ſei nicht das Buch des Johannes Scotus verleſen worden, ſondern nur eine Stelle daraus, daß nämlich die Sacramente des Altars eine Aehnlichkeit, Figur, ein Unterpfand des Leibes und Blutes Chriſti ſeien, ein Satz, der doch den authentiſchen Schriften gemäß die höchſte Billigung verdient hätte[5]). Daraufhin habe Petrus[6]), Diakon der römiſchen Kirche, die Sentenz beſchleunigt mit dem Ausrufe: „Wenn wir noch im Zeichen ſind, wann werden wir die Sache ſelbſt beſitzen?“, ohne zu bedenken, daß ein großer Unterſchied iſt

---

[1]) cf. über ihn hist. lit. VII. 388.

[2]) de s. c. p. 42.

[3]) de s. c. p. 44; gemeint ſind aber hier, wie Schwabe (p. 69 n. 5) gegen Subendorf (p. 109) mit Recht bemerkt, nicht Franzoſen, ſondern Italiener.

[4]) Auch noch andere verächtliche Bezeichnungen erlaubt ſich Berengar gegen die Vercceller Synode, ſo: „concilium vanitatis“ — p. 43; „Conventus ille Vercell.“ — p. 42. 45; „Consessus Vercell.“ — p. 43. 44.

[5]) de s. c. p. 43. — Ich kann Brucker (L'Alsace et l'Église), II. 159. 160 nicht beiſtimmen, wenn er glaubt, es habe zu Vercelli eine eingehende, gründliche Erörterung der kirchlichen Abendmahlslehre ſtattgefunden; das Schweigen aller Quellen, ſelbſt Lanfranc's, ſcheint mir dagegen zu ſprechen.

Einverſtanden bin ich aber mit Brucker, wenn er ſchreibt: „Mais quand bien même le concile se fût contenté d'une seule lecture, il avait le droit de condamner la proposition de Jean Scot: car elle exprimait très nettement l'erreur fondamentale de Bérenger, et son simple énoncé heurtait violemment la croyance traditionelle de l'Église catholique.“

[6]) Daß unter „Petrus Romanae ecclesiae diaconus“ nicht Petrus Damiani gemeint ſei, ſondern vielmehr der Cardinaldiakon Petrus († 1050), vgl. Schwabe, p. 80 n. 1.

zwiſchen der Figur oder dem Zeichen einer noch nicht vorhandenen Sache, und der Figur und dem Zeichen eines ſchon exiſtierenden Gegenſtandes, zwiſchen einem Zeichen, das auf ein zukünftiges Ding hinweiſt, und einem ſolchen, das an ein ſchon gegebenes erinnert[1]). „Du ſchreibſt", erklärt Berengar weiter[2]), „meine Lehre ſei bei jener „Sitzung" dargelegt worden: ich aber erkläre der Wahrheit und dem Zeugniſſe meines Gewiſſens gemäß, daß damals niemand meine Lehre dargelegt habe, weil ich ja damals ſelbſt noch nicht ganz darüber im Reinen war, da ich in jener Zeit noch nicht ſoviel für die Wahrheit ausgeſtanden, noch nicht ſo genau in der heiligen Schrift mich umgeſehen hatte. Und wenn auch wirklich jemand meine Lehre in jener „Sitzung" dargelegt hätte, ſo war es doch dem Kirchenrechte zuwider, jemanden in ſeiner Abweſenheit zu verdammen, wornach allein ſchon die Gewiſſenhaftigkeit jenes Concils beurteilt werden kann. Du ſchreibſt[3]), zwei Cleriker von mir ſeien zu Vercelli zugegen geweſen. Aber ſie waren in Wirlichkeit gar nicht „meine" Cleriker, haben auch keineswegs mich zu verteidigen unternommen. Einem von ihnen ſchien es, als ob jemand, vom Papſte befragt, die Antwort gebe: ich (Berengar) ſei ein Häretiker, worauf er ganz beſtürzt aus allen Kräften ausrief[4]): „Bei Gott dem Allmächtigen, Du lügſt." Der andere aber, Dein Landsmann Stephan, als er ſah, wie die Abhandlung des Johannes Scotus auf Deinen Wink und Willen zerriſſen werde, verſchwieg, ergriffen von edlem Eifer, es nicht, gerade ſo voreilig könne man, ohne nähere Unterſuchung und Prüfung, auch ein Buch des heiligen Auguſtinus zerreißen[5]). So kam es, daß Leo beide feſtnehmen ließ, jedoch nicht, damit ihnen etwas Übles widerfahre, ſondern damit nicht etwa das Volk etwas Unerlaubtes gegen ſie unternehme; in den beiden Clerikern wurde Chriſtus und der Apoſtel Petrus ſelbſt gefangen[6]).

---

[1]) de s. c. ibid.

[2]) de s. c. p. 44.

[3]) de s. c. p. 46. De Roye p. 55 vermutet, die beiden Cleriker hätten Frevald und Waldo geheißen.

[4]) ibid. p. 47.

[5]) ibid.

[6]) ibid. 47. 48.

Mich aber erklärte der Papſt mit ſacrilegiſcher Stimme für einen Häretiker[1]."

Um die „Unwürdigkeit des Papſtes und des von ihm verſammelten Concils"[2] in recht helles Licht zu ſetzen und alſo ihre Autorität und die Rechtmäßigkeit des von ihnen gefällten Urteils zu verdächtigen, verſchmähte Berengar nicht, zu Scandalgeſchichten ſeine Zuflucht zu nehmen. So erzählt er, der Biſchof Gregor von Vercelli habe ſeinem Onkel, einem vornehmen Paveſen, die Braut geraubt. Auf die Nachricht nun, daß der Papſt am Concile ſich beteiligen werde, und in der Hoffnung, bei ihm ſein Recht zu finden, ſei der Entehrte dahin gekommen, habe überall, auf öffentlichen Plätzen, zu Hauſe, in der Kirche über das ihm zugefügte Unrecht ſich beklagt, ohne jedoch etwas auszurichten. Denn der Papſt habe beim Ehebrecher Wohnung genommen und ſich von ihm bewirten laſſen.

Indes war Leo IX. gewiß nicht der Mann, dem Connivenz gegen das Laſter nachgeſagt werden könnte; dies hatte er ſchon auf der Synode zu Reims bewieſen.[3] Auch mochte der Biſchof gar wohl ſeine Maßregeln getroffen haben, daß dem Papſte vom Vorfalle nichts zu Ohren kommen konnte.[4] Endlich hätte Berengar anzuführen nicht vergeſſen ſollen, daß Gregor von Vercelli eben dieſes Verbrechens wegen auf der nächſten römiſchen Synode 1051 ſeiner Würde entſetzt und exkommuniziert wurde.[5]

Weiter weiß Berengar zu berichten,[6] der Papſt ſei auf dem Concile von Vercelli von einigen getadelt worden, weil er dem Kirchenrechte entgegen einige (ſimoniſtiſche) Biſchöfe und Prieſter reordiniert habe. Darauf habe der Papſt ſich von ſeinem königlichen Sitze erhoben und alle aufgefordert, Gott um Verzeihung zu bitten, daß er ſolche Reordinationen vorgenommen habe. Daran habe nun zwar der Papſt Recht gethan; wie wankelmütig er aber ſei und wie er von jedem Hauche des Windes ſich beeinfluſſen laſſe, das habe gleich darauf ſein Verhalten in Rom

[1]) ibid. p. 42.
[2]) ibid. 39. 40.
[3]) cfr. Hefele (IV. 727 ff); Höfler (II. 45 ff).
[4]) cf. Gfrörer, (K.-G., IV. 545); Höfler (II. 116); Hefele (IV. 751).
[5]) Watterich, (pontif. Rom. vit. I. 107); Höfler (II. 127); Hefele (l. c.)
[6]) de s. c. p. 40. 41.

gezeigt. Denn dort hätten jene, welche ihm zu den Reordinationen geraten, die Oberhand gewonnen und ihm nun Vorstellungen gemacht, warum er sich den Gegnern gegenüber zu Concessionen verstanden habe. Darauf sei der Papst in seinen alten Irrtum zurückgefallen und habe, besonders auf den Rat Humbert's hin, den Bischof Magnus von Rennes, den Bischof Iterius von Limoges und den Abt Pirenäus von Rennes reordiniert — Männer, die ihm, Berengar, persönlich bekannt seien und aus deren Mund er diese Nachrichten geschöpft habe.[1])

Dem sei wie immer — die Frage nach der Zulässigkeit der Reordinationen war damals noch in der Schwebe;[2]) und den Vorwurf der Wankelmütigkeit gegen andere zu schleudern, stand jedenfalls am allerwenigsten dem Scholastikus zu, ihm, der im Laufe seines Lebens so wenig Charakterfestigkeit bewiesen hat.

Die Synode zu Paris, 16. Oktober 1051.

Berengar hatte nicht so bald seine Freiheit wieder erlangt, als er die Vermittlung[3]) eines ihm befreundeten, am königlichen Hofe einflußreichen Abtes Richard nachsuchte, „um durch dessen

---

[1]) Hefele (IV. 752) läßt es unterschieden, was an diesem Berichte wahr sei; Hergenröther (Oesterr. Viertelschr. f. kath. Theol. I. 414. 415) hält ihn für unglaubwürdig. Halfmann (Card. Humbert p. 59) schreibt: „Diese Erzählung Berengar's dürfen wir nicht ohne Weiteres als wahr hinnehmen, er war ein Feind Leo's und Humberts . . . Allein ganz aus der Luft gegriffen scheint mir Berengar seine Angabe doch nicht zu haben, zumal in Betreff Humberts, denn dieser hielt, wie wir gesehen haben, die Reordination bei den von Simonisten Geweihten für unumgänglich notwendig, da er jene einfach als Häretiker ansah, deren Ordination die kathol. Kirche nicht anerkennt. Außerdem steht fest, daß solche Reordinationen vorgekommen sind." Merkwürdig ist nun ein Passus eines von K. Francke veröffentlichten Briefes Humberts an Bischof Eusebius Bruno von Angers. Hier wird ein Abschnitt aus dem Schreiben des Eusebius an Bischof Gervasius von Le Mans citiert, worin dem Papste Leo IX. gleichfalls die Vornahme von Reordinationen zum Vorwurf gemacht wird, worauf nun Humbert repliciert: „Quod absit, ipsum dominum nostrum papam aliquando conatum, ut reordinasset saltem hostiarium nedum episcopum." Humbert's Schreiben fällt, wie Francke wahrscheinlich macht, in's Jahr 1051 (S. Neues Archiv, VII. 614 ff).

[2]) cf. Hefele, l. c.; Gfrörer IV. 544.

[3]) Ep. Bereng. ad. Richard. (Dachery, Spicil. II. 510); Sudendorf (211. 117.)

Hilfe und Fürſprache vom König Erſatz zu bekommen für den großen Schaden,[1]) der ihm, einem Cleriker ſeiner Kirche, von des Königs Günſtling zugefügt worden war. Sollte der König darauf aber nicht eingehen, ſo ſei er doch bereit, in dem einen der königlichen Majeſtät zu dienen, darin nämlich, daß er ihm und allen anderen Beliebigen auf Grund der heiligen Schrift beweiſe, wie auf dem Concile zu Vercelli ganz ungerechter Weiſe Johannes Scotus verdammt, ganz ungerechter Weiſe Paſchaſius approbiert worden ſei. Es ſei eine Ehrenſache für den König, ſich des Scotus anzunehmen; der König möge wohl bedenken, daß Johannes, was er geſchrieben, auf Wunſch und Bitte ſeines Vorgängers, Karl's des Großen[2]), geſchrieben habe, der, ebenſo umſichtig in Führung der weltlichen Geſchäfte, als eifrig in Sachen der Religion, den Johannes, einen gelehrten Mann, zur gutachtlichen Äußerung veranlaßt habe, auf daß nicht die Thorheit der ungebildeten und fleiſchlich geſinnten Leute der damaligen Zeit die Oberhand gewinne. Unwürdig eines ſolchen Vorgängers, unwürdig des Thrones würde der König ſich zeigen, wenn er nicht dem Toten Hilfe brächte gegen die Verleumdungen der Lebendigen.

Ueberhaupt machte Berengar kein Hehl daraus, daß er den Sentenzen der beiden Concilien zum Trotze auf der Verwerfung der gegneriſchen Lehre beharre und erging ſich in rückſichtsloſen Invektiven gegen den Papſt[3]), und überhaupt gegen die Anhänger der radbertiſchen Anſicht. Er nannte Leo IX. „minime sanctus", „minime leo de tribu Juda", „minime vir probus"[4]), warf ihm „indig-

[1]) Früher verſtand man darunter die Entziehung der Einkünfte, womit der König als Abt der St. Martinskirche den Häretiker nach dem Concil von Paris beſtraft habe — cf. Fleury, (hist. eccles. XII. 591); Mabillon, (act. SS. S. VI. P. II. n. 22); hist. lit. (VIII 220); Pagi, (ad ann. 1050 p. 186) u. a. Seit Wiederauffindung der berengariſchen Schrift wird unter jenem „Schaden" allgemein die dem Scholaſtikus zugefügte Beraubung verſtanden; cf. Neander (IV. 337); Leſſing (393—395); Stäudlin (p. 40); Sudendorf (18. 19.)

Einen Brief desſelben Inhalts und faſt auch Wortlauts richtete Berengar auch an einen Schatzmeiſter W.; cfr. Mabillon, (acta SS., l. c.)

[2]) Gemeint iſt Karl der Kahle.

[3]) Bernald, (de Ber. multipl. damn., bei Rieberer p. 79); cf. Reuter, (Geſch. d. relig. Aufkl. I. 117.) Nicht unwahrſcheinlich iſt, was Schwabe (p. 70) vermutet, Berengar habe kurz nach der Berceller Synode eine gegen Leo gerichtete, aber verlorene Streitſchrift verfaßt.

[4]) de s. c. p. 33. 34.

as", „perversitas" vor[1]); ſpöttiſch äußerte er: Leo ſei kein pontifex, ıdern ein pompifex und pulpifex, ein Prunkmacher und Fleiſch- ıcher (Anſpielung auf die vom Papſte gegen Berengar verteidigte tholiſche Lehre). Dies ſchien ſelbſt den Freunden des Archidiakons ſtark. Ein noch vorhandener Brief[2]) eines P. ad Berengarium, ; deſſen Verfaſſer[3]) wohl Paulinus, Primicerius von Metz, zeichnet werden darf, ſpricht den Wunſch aus, Gott möge s gute Werk, das er in Berengar angefangen, auch vollenden. Was deine Lehre über die Euchariſtie, wie ich ſie in deinen hriften geleſen habe, betrifft, ſo denkſt du gemäß den ierten Autoren recht und denkſt katholiſch. Nur das, glaube , iſt nicht zu billigen, daß du eine ſolche Perſon[4]) einen acrilegus"[5]) genannt haſt. Ferner bitten wir dich, der Abt n Gorze und ich, daß du bei nächſter Gelegenheit uns eine rteidigungsſchrift der Lehre des Johannes Scotus ſchicken lleſt. Auch bitten wir dich, klug im Herrn zu ſein, und den ſen Sinn der heiligen Schrift nicht gleich Perlen den Schweinen rzuwerfen, außer wenn du über deinen Glauben in Gegenwart derer Rechenſchaft abzulegen haſt."

Gelegenheit dazu ſollte Berengar bald, und zwar in ſeinem terlande ſelbſt geboten werden. Denn die Geiſtlichen zu Chartres, rengar's rührigſte Gegner,[6]) ruhten nicht, den etwaigen Einfluß chard's auf den König zu Gunſten des Archidiakons zu paralyſieren, Heinrich I. gegen letztern aufzuhetzen und die Berufung es Nationalconcils gegen ihn durchzuſetzen. Auf die unwürdigſte eiſe, klagt der Scholaſtikus,[7]) legten ſie dem Könige einen auf iem ſilbernen Kelche des ſeligen Biſchofes Fulbert eingravierten ruch aus und wandten ihn auf Berengar an, nämlich: „Ve tem prophetis, qui prophetant de corde suo, qui dicunt: haec it dominus, cum dominus non sit locutus." Ascelin war es, der ſe Auslegung erſonnen hatte, und auch auf einem zur nämlichen

[1]) de s. c. p. 48.

[2]) Martène et Durand, (thes. nov. anecd. I. p. 196.)

[3]) cf. Martène l. c.; Mabillon (anal. t. II. 481); Neander, (IV. 337. not. Sudendorf, (p. 20.)

[4]) nämlich Leo IX., cf. Ber. de s. c. p. 36. 42;

[5]) cf. Neander IV. 338.

[6]) cf. Sudendorf p. 113. 114.

[7]) cp. ad. Richard., l. c.

Zeit in Poitiers gehaltenen Religionsgespräche war dieselbe geltend gemacht worden.[1]) Von allen Seiten drang man in den König,[2]) er solle der immer mehr um sich greifenden Häresie Einhalt thun. Nachdem die Concilien von Rom und Vercelli den Ketzer nur in seiner Abwesenheit hatten richten können, solle man ihn in seinem Vaterlande zwingen, daß er Rede stehe.[3]) Frankreich müsse gegen ihn vorgehen, damit es nicht den Anschein gewinne, als begünstige man seine Lehre. Und zur Versammlung eines neuen Concils mochte der König umsomehr sich veranlaßt finden, als er ja den Gelehrten am Erscheinen auf dem Concile zu Vercelli verhindert hatte. Es ward also auf den 16. Okt. 1051 die Feier einer Synode zu Paris anberaumt und ausgeschrieben; auch Berengar sollte erscheinen und sich rechtfertigen.

Jedoch waren nicht alle mit dieser Maßregel des Königs einverstanden. Als Dietwin, Bischof von Lüttich, Sprosse königlichen Geschlechtes und aus Bayern gebürtig,[3]) von der beabsichtigten Synode Kunde erhielt, riet er Heinrich I. in einem Schreiben[4]) davon ab. Ueber die äußersten Grenzen Gallien's

---

[1]) Ep. ad. Richard, l. c.; Subendorf (p. 114); Hefele (IV. 753).

[2]) „Cum autem tanti mali fama crebresceret et omnium corda fideliam vehementius percelleret perque multos huiusmodi virus latenter et aperte iam serperet, contigit, ut ad aures etiam regis Francorum Henrici perveniret qui consultu sui regni pontificum procerumque concilium Parisiis cogi XVII. Cal. nov. praecepit" — Durand, (P. IX. Dach. app. p. 107).

[3]) cf. Will, (die Anf. der Restaur., I. 76); Mansi (XIX. 783).

[3]) cf. hist. lit. (VIII. p. 23); Dietwin war mit dem salischen Kaiserhause verwandt, Gfrörer (IV. 1. p 547). Letzterer Geschichtsschreiber vermutet, das Concil von Paris habe den Zweck gehabt, offen mit Petri Stuhl zu brechen. Im Auftrage des deutschen Kaisers, Heinrich III., habe der Bischof von Lüttich seinen Brief an den König geschrieben, um diesen vom beabsichtigten Schritte abzuhalten und ihn, wenn er doch auf der Gründung einer französischen Nationalkirche und eines Nationalpapstes beharren sollte, mit Krieg zu bedrohen. Wirklich habe sich auch Heinrich I. einschüchtern lassen und 1050 keine Synode gehalten.

[4]) de Roye (p. 42. 43); Baronius, (annal. t. XI. p. 127. 128), der jedoch irriger Weise diesen Brief einem Bischof Durand von Lüttich zuschreibt, welch' letzterer schon 1025 starb; cf. Galeardus, (l. c. p. 249 ff.) — Lessing (VIII. 396) hält unsern Brief, dessen schon Guitmund (lib. I bibl. m. Lugd. XVIII. 441) erwähnt, für unterschoben: auch Brucker (l. c. II. 174) glaubt seine Authentie anzweifeln zu sollen. Vgl. dagegen Stäudlin (p. 35); Gieseler, (K.-G. II. a. p. 235 ff.); Subendorf (p. 22).

hinaus, durch ganz Deutschland habe sich das Gerücht verbreitet, sagt er, wie Bischof Bruno von Angers und Berengar von Tours alte Häresien aufwärmten und behaupteten, der Leib des Herrn sei nicht so fast ein Leib als vielmehr Figur und Schatten des Leibes des Herrn; wie sie die rechtmäßigen Ehen zerstörten und, soviel an ihnen liege, die Kindertaufe abschafften. Es heiße nun, der König habe zu ihrer Widerlegung und Beschämung ein Concil berufen, um diesen Schandflecken seines Reiches von der Erde zu vertilgen und wo möglich für immer aus dem Gedächtnisse der Menschen zu verbannen. Dietwin lobt nun des Königs Eifer und guten Willen, gesteht ihm aber auch zugleich, daß er am Erfolge verzweifle. Denn Bruno sei Bischof, ein Bischof könne aber nur vom päpstlichen Stuhle verdammt werden. Würde nun jenen elenden, verworfenen Menschen, wie sie selbst, wegen ihrer Bestrafung ganz unbesorgt, verlangten, beim Concile Gehör gewährt, so würde für das gesammte christliche Volk das größte Ärgernis entstehen. Denn wenn man sehen würde, wie jene Männer ungestraft in ihren Würden blieben, so müßte man glauben, sie hätten entweder vom Concile nicht überwiesen werden können oder seien gar gerechtfertigt worden, und es würden die letzten Dinge ärger als die ersten. Der König möge also seine Maßregel gegen jene Häretiker solange verschieben, bis er die Ermächtigung hiezu vom apostolischen Stuhle erhalten habe. Überhaupt brauchten diese Menschen gar nicht gehört zu werden. Gehör war man den Häretikern damals schuldig, als solche Fragen auftauchten, die noch nicht vollständig erörtert waren und also immerhin noch einem Zweifel unterliegen konnten. Jetzt aber, da durch die Aussprüche der Concilien und Väter alles fest stehe und kein Zweifel mehr walten könne, solle man jenen Menschen das Gehör beim Concile verweigern und nicht so sehr auf Abhaltung eines Concils, als vielmehr auf ihre Bestrafung Bedacht nehmen."

Der Vorstellungen Dietwins ungeachtet, fand die Synode [1])

[1]) Baronius, (t. XI. ad ann. 1035 p. 128 V) glaubt, Heinrich I. habe sich von Durand überzeugen lassen; Albertin (de euchar. lib. III. p. 948 s.), Larrouge (hist. de l'euchar. p. 687), Lessing (VIII. 389 ff.); Gieseler, (K.-G. IIa 285 ff.), erklären die Pariser Synode für ganz erdichtet — eine beim ausdrücklichen Berichte zweier Zeitgenossen gänzlich haltlose Annahme; cf. Durand.

16. Okt. 1051 [1] zu Paris ſtatt. Berengar war nicht erſchienen. So oft hatte er ſich erbötig gezeigt, ſeine und des Scotus Lehre zu verteidigen: jetzt, da er eigens dazu geladen war, fehlte er.

P. IX. Dach. app. 107); annales Elnonenses minores (bis 1051 reichend, cf. Sudendorf p. 31), Pertz, (Script. V p. 20). – Neander, (IV 339 Not. 4); Stäudlin, (p. 34—36). Schröckh (23. 521) verhält ſich reſerviert.

[1]) Mansi (XIX. 785. 786); Mabillon (acta SS. S. VI. P. II. n. 21; vet. anal. II. p. 478 s.); hist. lit. (VIII. 205); de Roye (p. 41); Pagi, (IV. 185); Bouquet (XI. 527 s.); Fleury, (hist. eccl XII. 590); Natal. Alex., (t. XIV. dis. I art. XI); Oudin, (Comment. t. II. dissert. de vit. etc. Ber., cap. II p. 626 s.); Mansi (XIX. 781); Du Pin., (nouv. bibl. des aut. eccles. t. VIII. chap. II. p. 6); Stäudlin (p. 34); Döllinger (I. 413); Staudenmaier, Wetzer und Welte I 822); Will, die Anf. d. Reſtaur. I. 76) u. a. verlegen die Pariſer Synode in's Jahr 1050. Mabillon begründet dies damit, daß ja Dietwin den König bitte, das Pariſer Concil ſolange zu verſchieben, bis er die Genehmigung des Papſtes erhalten habe; das ſetze notwendig voraus, daß Dietwin zur Zeit der Abfaſſung ſeines Briefes von den Concilien zu Rom und Vercelli noch nichts gewußt habe, daß alſo die Pariſer Synode gleich nach der Verceller anberaumt worden ſein müſſe. Es iſt jedoch dagegen zu bemerken, daß Dietwin gar wohl auch nach dem Bekanntwerden obiger Concilien die gedachten Worte ſchreiben konnte; denn weder zu Rom noch zu Vercelli war Euſebius Bruno verhandelt worden, und gerade daß er, als Biſchof, von der Synode zu Paris nicht abgeſetzt werden könne, beſorgt Dietwin am meiſten. Auch bietet der Bericht Durand's nicht eben, wie Will geltend macht, einen zwingenden Grund, das Concil von Paris mit den Ereigniſſen von 1050 gleichzeitig zu faſſen, cf Sudendorf p. 30. – Fand die Pariſer Synode 1050 ſtatt, ſo müſſen wir mit Leſſing fragen (p. 392): „Wiſſen wir denn nicht, daß Berengar während dem Concilio zu Vercelli des Königs Gefangener in Paris war? Wenn der König einen Monat darauf ein neues Concilium halten wollte, ſo mußte es damals ja wohl ſchon ausgeſchrieben ſein? War man wohl ſo thöricht, den Schuldigen auf die kurze Zeit noch laufen zu laſſen, in Hoffnung, daß er gehorſam genug ſein werde, ſich wieder einzuſtellen.“ Endlich erwähnen annal. Elnon. min. l. c. der Synode ausdrücklich unter dem Jahre 1051; und dafür entſcheiden ſich: Bulaeus, (hist. univ. Par. I. 421); Sudendorf (p. 31); Jakobi, (Herzogs Realencykl. II B., Art. Ber.); Hefele, (Conc.-G. IV. 753); Delarc, (l c. p. 151); Höfler, (d. d. P., II. 182); Hergenröther (I. 708); Alzog, (K.-G. X. Aufl. 670); Briſchar, (Kirchenlexikon II. Aufl. p. 395); Schwabe, (p. 68). Gfrörer verlegt unſere Synode auf den 16. Oktober 1053, von der Anſicht ausgehend, daß ſie 1050 nicht ſtattgefunden haben könne (IV. 1 p. 586. 587).

Hefele (IV. 755) bezweifelt, ob die von Dietwin erwähnte Synode mit der Pariſer identiſch ſei; da das von ihm vorgebrachte Bedenken mit Mabillon's Einwand gegen das Jahr 1050 zuſammenfällt, ſo dürfte das oben gegen letzteren Angeführte auch gegen erſteren genügen.

llein der Scholaſtikus kannte ſeine Leute. Er wußte, daß er it dem Beſuche jener Verſammlung ſich einer Todesgefahr usſetze. Pflegte doch die damalige Zeit wenig Federleſens mit berführten Ketzern zu machen; und noch waren es keine ganzen 0 Jahre, daß die beiden Prieſter Liſoi und Stephan aus Orleans it ihren Genoſſen ihrer häretiſchen Lehren halber von König obert I. dem Flammentode überwieſen worden waren[1]) — ein reignis, das dem Scholaſtikus aus ſeiner Jugendzeit noch gar ohl vor Augen ſchweben mochte. Daß aber Berengar, wenn er om Concile zu Paris nichts Gutes für ſich ahnte, hierin Recht atte, zeigt der Verlauf desſelben, den Durand alſo beſchreibt[2]): Unterdeſſen war der beſtimmte Tag angebrochen und es fand ich zu Paris eine zahlreiche Verſammlung von Biſchöfen und onſtigen Clerikern, ſowie vornehmer Laien ein. Berengar jedoch, on ſchlechtem Gewiſſen gefoltert, erſchien nicht, ebenſo wenig Biſchof Bruno von Angers, der in denſelben Irrtum verſtrickt ar. Der Biſchof von Orleans legte nun dem Concile und dem önige ein ziemlich umfangreiches Schreiben vor und bat, es orleſen zu dürfen, da dies ein Brief ſei,[3]) den Berengar verfaßt nd an ſeinen Freund Paulus durch einen Boten überſchickt, den ber er, der Biſchof, dem Kourier mit Gewalt abgenommen habe. Bei Vorleſung dieſes Briefes habe anfänglich alles die geſpannteſte ufmerkſamkeit beobachtet, ſei aber bald in lautes Murren aus- ebrochen, da derſelbe von der abſcheulichſten Häreſie beſchmutzt ar. Durch allgemeinen Spruch wurde der Verfaſſer des Briefes erdammt und das Verdammungsurteil auch auf ſeine Anhänger nd auf das Buch des Johannes Scotus, woraus das, was erdammt wurde, geſchöpft ſchien, ausgedehnt. Das Concil löſte ich auf mit dem Beſchluſſe: falls Berengar nicht widerrufe, ſo olle das ganze Heer der Franken, voran der Klerus mit kirchlichem Gepränge, gegen ihn und ſeine Anhänger ziehen und den Ort, wo ſie ſich aufhielten, ſo lange belagern, bis ſie entweder

---

[1]) cf. Bouquet (X. p. 536. 537); Dachery, (Spicil. II. 670 seq.); Hefele IV. 674 ff.); die Synode fand ſtatt 1022.

[2]) Durand., P. IX., Dachery append. p. 107.

[3]) Dieſes Schriftſtück enthielt höchſt wahrſcheinlich die von Paulinus von Metz und vom Abt von Gorze gewünſchte Verteidigungsſchrift des Scotus.

zum katholischen Glauben zurückkehrten oder sich gefangen gäben, in welchem Falle sie den Händen des Nachrichters verfallen wären."[1])

Die Synode zu Tours 1054.

Der Beschluß der Pariser Synode kam nicht zur Ausführung, wahrscheinlich deshalb, weil Graf Gaufred sich schon bald mit König Heinrich verglich.[2]) Dagegen hatte das gespannte Verhältnis, das zwischen dem Grafen und dem apostolischen Stuhle bestand,[3]) noch immer nicht beigelegt werden können, ja, Gaufried hatte sich sogar genötigt gesehen (Ende 1053 oder zu Anfang 1054), die Vermittlung der Kurie nachzusuchen[4]); auch sonstige wichtige kirchliche Angelegenheiten[5]) harrten der Erledigung und erheischten einen gewandten, geschäftskundigen Mann. So sandte denn Papst Leo IX.[6]) keinen Geringeren als den gewaltigen Cardinal

[1]) Döllinger (Lehrb. I. 413) und Sudendorf (p. 118) deuten diesen Passus von einem gegen den zahlreichen Anhang Berengar's organisierten Kreuzzug: doch so bedeutend war dieser Anhang schwerlich. Die Rüstung galt wohl mehr dem mächtigen Grafen Gaufred und sollte unter religiöser Maske politischen Zwecken dienen. Vgl. Schwabe (p. 66. 69).

[2]) Schon 1052 scheinen die Feindseligkeiten beendet gewesen zu sein: vgl. Schwabe, (p. 77 n. 1.)

[3]) S. o.

[4]) Brief des Grafen Gaufried an P. Leo, Sudendorf (p. 212. 118).

[5]) Daß Berengar's Sache für die Synode zu Tours mehr etwas Nebensächliches, Minderwichtiges war, erhellt aus de s. coena p. 51: „Conquesti sunt me accito episcopi illi duo quod culpa mea a propriarum eos ecclesiarum pertractandis negotiis revocaret"; p. 53: „tumultu compescito alia, pro quibus a Romana ecclesia venerat, est prosecutus negotia."

[6]) Lanfranc (cap. IV. 234) berichtet, unter Papst Viktor (1055), nicht unter Leo habe die Synode von Tours stattgefunden, während Berengar entschieden dafür eintritt, daß Leo die Gesandten abgeordnet habe (de s. c. p. 50). Man hat auch hier Berengar's Glaubwürdigkeit anzweifeln zu sollen geglaubt (so Will, Rest. II. 50. 51). Da beide Schriften, Berengar's sowohl als Lanfranc's, Parteischriften sind, Anspruch auf alleinige Glaubwürdigkeit nach dem Grundsatze „audiatur et altera pars" also keine erheben kann, da Lanfranc der Tourer Synode nicht selbst anwohnte (Order. Vital., Bouq. XI. 242 bejaht dies zwar, und Mabillon, de Roye, Pagi, Fleury folgen ihm, allein das gänzliche Schweigen Lanfranc's sowohl als Berengar's ist doch ein beredtes Zeugnis dagegen, vgl. Lessing VIII. 401; Sudendorf p. 44), da Berengar für die Wahrheit seiner Behauptung sich auf lebende Zeugen beruft, da endlich

Hildebrand, das Factotum Roms, zur Schlichtung der kirchlichen Wirren nach Frankreich, zugleich mit dem Auftrage, auch die Sache Berengar's vor sein Forum zu ziehen. Denn diesen hatte seine Verurteilung zu Paris, so wenig wie die zu Vercelli und Rom zum Stillschweigen zu bringen vermocht; nach wie vor fuhr er fort, seine Lehre zu verbreiten, und schon schenkte ihm alles, was in Angers und Tours auf Gelehrsamkeit Anspruch machen zu dürfen glaubte, immer offener Beifall.[1]) Der Scholastikus sah der Ankunft des Legaten wie der eines Engels entgegen.[2]) Hocherfreut, daß er nun endlich einmal selbst gehört werden solle, und überzeugt, daß für jeden, der nur einigermaßen einen guten Willen und einen hellen Kopf mitbringe, die Wahrheit seiner Lehre mit unumstößlicher Gewißheit feststehe,[3]) zweifelte er nicht im Geringsten daran, daß Hildebrand ihm beipflichten und seine Orthodoxie im glänzendsten Lichte erscheinen lassen werde. Kaum war der Cardinal in Tours angelangt, als ihn Berengar auch schon für sich einzunehmen wußte. Er beklagte sich über seine rohen, unwissenden Gegner; er beschwerte sich darüber, daß man seine Lehre immer falsch darstelle und ihm die Behauptung aufbürde, als ob auf dem Altare nichts als Brod zugegen sei und keinerlei Wandlung stattfinde, während doch auch er eine Wandlung annehme und bekenne, daß das Brod des Altares wahrhaft der Leib Christi sei. Nicht jede Gegenwart Christi im Abendmahl leugne er, sondern nur die Auffassung des Paschasius und dessen Anhänger wolle er bekämpfen, die alles in's Rohsinnliche herabzögen und ein Stückchen vom Fleische Christi zugegen haben wollten; er dagegen trete für eine geistige Auffassung der

---

ein stichhaltiger Grund, warum Berengar in diesem Punkte hätte lügen sollen, nicht ersichtlich ist, so gebe ich seinem Berichte den Vorzug. Vgl. Sudendorf (p. 41—47); Hefele (IV. 777 ff.); Schwabe (p. 81). Lanfranc, von dem chron. Bern., Pertz V. 427); Bern. (de Ber. mult. damn., Rieberer p 70—74); Milo Crisp., (Dachery p. 5); Wilh. v. Malmesb. (Bouq. XI. 191) mehr oder weniger abhängig sind, konnte sich hier um so leichter irren, als in Tours 1054 und 1055 unter Vorsitz päpstlicher Legaten Synoden waren; s. Sudendorf p. 45.

[1]) Brief an Hildebr., Sudendorf p. 217 unten.

[2]) l. c. p. 215. 216.

[3]) „Omni cordato homini", „omni modicum erudito" müsse seine Lehre klar und evident erscheinen, wiederholt er oft, z. B. de s. coena p. 65. 82. 102. 235.

heiligen Euchariſtie ein und befinde ſich hiebei in Übereinſtimmung mit der heiligen Schrift und Tradition.[1] Bisher hatte man Berengar's Lehre immer nur aus fremdem Munde gehört: wie ganz anders lautete ſie in ſeinem eigenen! Hildebrand, deſſen Hauptaufmerkſamkeit ohnehin mehr den praktiſchen kirchlichen Intereſſen zugewendet war[2], ſchenkte dem Scholaſtikus freundliches Gehör, verkehrte, beſonders vor Eintreffen der Synodalmitglieder,[3] gerne mit dem geiſtreichen und ſonſt ſo exemplariſchen Prieſter, ließ ſich jedoch mit ihm in keine näheren Erörterungen ein, ſondern eröffnete ihm: Wenn es ſich ſo verhalte, ſo möge Berengar nur mit ihm nach Rom gehen und vor dem Papſte dieſe ſeine Erklärung erneuern; Leo werde ihn dann ſicher gegen den Neid und das Ungeſtüm ſeiner Feinde in Schutz nehmen. Berengar jubelte: Hildebrand glaubte er zu den Seinen rechnen zu dürfen![4]

Inzwiſchen verſammelte ſich die Synode. Die Unklarheit, welche zu damaliger Zeit über das heilige Abendmahl noch vielfach herrſchte, ſpiegelte ſich auch hier ſofort ab. Denn während einer der Biſchöfe das Anathem ausſprach über jeden, der leugne, daß auf dem Tiſche des Herrn kein Brod mehr übrig bleibe,[5] meinte Walter, Abt im Kloſter St. Albin zu Angers, es handle ſich ja nicht darum, wie ein Chriſt leben, ſondern nur darum, was er über das Abendmahl glauben müſſe; worauf jedoch der Legat entgegnete, es ſei dem Geiſte des Chriſtentums zuwider, das Volk im Irrtume zu belaſſen.[6] Die Unterſuchung über die Sache Berengar's legte Hildebrand in die Hände der Biſchöfe und ſtellte es ihnen anheim,[7] ob ſie eine eingehende Prüfung anſtellen wollten, für welchen Fall er eine große Menge Bücher verſchiedener Autoren hatte vorlegen und die betreffenden Stellen durch Zeichen einmerken laſſen, oder ob ſie auf eine weitere

[1] Den genaueren Nachweis ſiehe unten: Berengar's Lehre.

[2] Döllinger, (Lehrb. I. 413).

[3] Brief an Hildebrand, (Subend. p. 216): „Tu B. causam agere et sine turba postquam convenerunt adversarii ipsius, eum convenire timuisti.“

[4] de s. coena p. 50: „Hildebrannus, veritatis perspicuitate cognita, persuasit, ut ad Leonem papam intenderem“ etc.

[5] Brief an Hildebrand, Subend. p. 216.

[6] l. c. p. 218.

[7] de s. coena p. 50. 51.

Erörterung verzichteten, worauf Berengar in Rom Rechenſchaft werde abzulegen haben. Die Biſchöfe entſchieden ſich dahin, daß eine Commiſſion, beſtehend aus den Biſchöfen Iſembard von Orleans, Goffried von Auxerre und Bartholomäus von Tours, den Archidiakon abgeſondert vernehmen ſolle. „Als ich nun," erzählt Berengar, „vorgerufen war, beklagten ſich jene zwei Biſchöfe, wie es meine Schuld ſei, daß ſie an der Erledigung ihrer Geſchäfte gehindert wären. Auf die Frage: Worin denn meine Schuld beſtehe? erwiderten ſie: darin, daß ich lehre, das heilige Brod des Altares ſei bloß Brod und unterſcheide ſich nicht vom unconſecrierten Brode des gemeinen Tiſches.[1]) Einen Ankläger konnten ſie jedoch gegen mich nicht vorführen, erklärten vielmehr, ſo gehe eben das Gerücht, und begehrten nun zu hören, was ich denn lehre, wenn ich jenen Satz leugne. Ich entgegnete: „Seid feſt überzeugt, daß ich lehre, Brod und Wein des Altares ſeien nach der Conſecration wirklich Chriſti Leib und Blut.[2]) Darauf erklärten ſie, etwas Anderes erwarteten ja auch die übrigen in der Kirche St. Moriz verſammelten Biſchöfe nicht, ich möchte alſo dasſelbe in ihrer Gegenwart wiederholen. Ich kehrte nun mit den genannten Biſchöfen in die Verſammlung zurück und erneuerte die gegebene Erklärung. Allein es fehlte nicht an ſolchen, die meine Erklärung nicht genügend fanden; ich dächte anders, als ich ſpräche, man ſolle mir einen Eid abfordern. Als ſie nun, obwohl ganz mit Unrecht, in mich drangen, ſo gab ich nach auf den Rat des Biſchofs von Angers und Alberts, des Abtes zu St. Martin, welche wußten, daß meine Lehre ſchriftgemäß ſei, und daß ich ſo rede, wie ich denke. Ich ſchrieb alſo ſelbſt auf, was ich beſchwören ſollte: „Brod und Wein des Altares ſind nach der Conſecration Chriſti Leib und Blut,"[3]) und bekräftigte eidlich, daß ich wirklich im Herzen ſo glaube, wie ich mit dem Munde bekenne. Hildebrand wandte ſich nun der Erledigung der

[1]) de s. coena p. 51: „dicere me, panem sanctum altaris panem tantum esse nec differre ab inconsecrato pane mensae communis."

[2]) „Certissimum habete, dicere me, panem atque vinum altaris post consecrationem Christi esse revera corpus et sanguinem."

[3]) de s. c. p. 53: „Panis atque vinum altaris post consecrationem sunt corpus Christi et sanguis."

andern Geſchäfte zu, derentwegen er von Rom gekommen war. Als er nun einige Zeit damit zubrachte und ich auf die Reiſe mit ihm nach Rom harrte, um mich dort zu verantworten über das Abendmahl, über die Vortrefflichkeit der Vernunft und ihre Unabhängigkeit von der Autorität, kam die Nachricht, Papſt Leo habe das Zeitliche geſegnet. Darauf entſagte ich meinem Vorhaben, nach Rom zu reiſen."

Hildebrand's Verhalten auf der Synode zu Tours[1]) hat verſchiedene Beurteilung erfahren. Schröckh[2]) betrachtet ihn als einen Anhänger der berengariſchen Lehre; viel richtiger urteilt Stäudlin[3]): „Der Legat widerſpricht ihm nicht, ſchien ihm ſelbſt Recht zu geben, riet ihm, mit ihm zu Leo, auf den er bekanntlich viel Einfluß hatte, zu reiſen" ꝛc. Neander[4]) weiſt dem Cardinal die Rolle eines Vermittlers zwiſchen Berengar und dem Concile zu und meint, Hildebrand habe ſelbſt an der thatſächlich bei der Wandlung ſich vollziehenden Converſion feſthalten, die Art derſelben aber nicht näher beſtimmen wollen. Gfrörer[5]) ſchreibt: „Nicht darum, weil er (Hildebrand) ſich von Berengar täuſchen ließ, noch viel weniger, weil er kein Gewicht auf Feſthaltung des Dogma's der Wandlung legte, ſondern weil die Klugheit vorſchrieb, nicht weiter zu gehen, erklärte er ſich durch den Eid Berengar's befriedigt." Entſchieden unrichtig ſtellt Sudendorf[6]) die Sache dar; er wirft ſich gleich Leſſing zum Sachwalter Berengar's auf und glaubt, Hildebrand ſei von der Wahrheit der incriminierten Lehre völlig überzeugt geweſen, habe aber doch den „armen Angeklagten", „den Unglücklichen" im Stiche gelaſſen und dadurch einen Verrat an der Wahrheit begangen. Einen gar ſo erbarmungswürdigen Eindruck machte Berengar auf der Tourer Synode doch gewiß nicht; und Hildebrand war als Richter, nicht als Parteigänger und Anbeter des Tourer Magiſters geſandt und durfte dieſer ſeiner Stellung nichts vergeben, ſelbſt wenn er deſſen Anſchauung

[1]) Deren Detail iſt erſt durch das Buch de sacra coena und durch den Brief an Hildebrand näher bekannt geworden.

[2]) K.-G. 28. B. p. 523.

[3]) Arch., p. 46.

[4]) Geſch. der chr. Relig. und K., IV. 341. 342.

[5]) K.-G. IV. 1. 591.

[6]) Ber. Tur., p. 180 ff.

teilte. Auch nach Schwabe[1]) treibt der Legat auf der Synode ein geradezu unwürdiges Spiel. Hildebrand habe sich mit der „höchstwahrscheinlich sehr wohl erkannten Wahrheit abzufinden gewußt;“ „die Abendmahlsfrage war ihm überhaupt keine Frage der Lehre, sie war ihm nur (!) eine Frage der Politik“; ja „es ist in der bekannten Mission Hildebrands nach Tours i. J. 1054 ein Nachgeben des Papstes zu erblicken.“[2]) Allein Sudendorf wie Schwabe würden eine solche Übereinstimmung Hildebrands mit Berengar weniger zuversichtlich behauptet haben, wenn sie nicht von der zweifellosen Sicherheit ausgegangen wären, daß dieselbe nicht bloß durch Berengar selbst, sondern auch durch Graf Gaufried im bekannten Briefe an Hildebrand[3]) dokumentiert sei. Da jedoch, wie sich später zeigen wird, dieser Brief in Wirklichkeit gar nicht von Gaufred, sondern von Berengar selbst geschrieben ist, so sind wir in Bezug auf das Verhalten des Legaten iu Tours auf das Zeugnis Berengar's allein angewiesen, das, wie jedes Zeugnis für die eigene Sache, jedenfalls nur mit großer Vorsicht zu gebrauchen ist. Denn einmal lag es beim Scholastikus sehr nahe, das freundliche, wohlwollende Benehmen des Cardinals für Zustimmung zu halten, umsomehr, wenn er es mit der abstoßenden Behandlung verglich, die ihm bisher von seinen Gegnern widerfahren war. Dann ist wohl zu beachten, daß Berengar es liebte, sich als den unschuldig Verfolgten auszuspielen, über die Roheit und Unduldsamkeit seiner Gegner sich zu beklagen und diese zu beschuldigen, daß sie, um das Odium auf ihn zu werfen, seine Lehre geflissentlich falsch darstellten.[4]) An solchen Klagen ließ er es gewiß auch Hildebrand gegenüber nicht fehlen. Um zu verstehen, wie der Archidiakon letzteren für sich zu gewinnen

[1]) Studien, p. 79 ff. — Was Reuter (Gesch. der rel. Aufkl. I. 119) und Schwabe (p. 78) über die „geteilten Meinungen“, über die zwei Parteien, die sich hinsichtlich der Abendmahlslehre im Cardinalscollegium einander gegenüber gestanden sein sollen, schreiben, ist nichts als eine leere Combination. Man konnte gar wohl im Dogma einig und doch über die gegen den Leugner desselben zu ergreifenden Maßregeln geteilter Meinung sein; und nicht einmal letzteres ist erwiesen.

[2]) l. c. p. 78.

[3]) Sudendorf p. 212—15.

[4]) de s. coena p. 27. 33. 41. 46. 57. 59. 60. 65.

ſuchte, dürfen wir nur an ſein Verhalten gegen die biſchöfliche Prüfungscommiſſion denken. Er nahm keinen Anſtand, zu erklären, ja ſogar eidlich zu bekräftigen, daß er glaube, Brod und Wein ſeien wirklich Chriſti Leib und Blut, obwohl er ganz gut wußte, daß die Biſchöfe dies ganz anders verſtanden als er. Er hat die Biſchöfe beſchwichtigt, indem er ſie täuſchte. Dasſelbe Manöver wandte er wohl auch Hildebrand gegenüber an und verſicherte ihn, er beſtreite die kirchliche Lehre (wie er ſie nämlich auffaßte) keineswegs, nur für eine geiſtigere Auffaſſung der Abendmahlslehre kämpfe er. Hierin ſchenkte ihm der Legat Glauben und ermutigte ihn, nach Rom zu gehen. Wenn Hildebrand Berengar ſelbſt nicht glauben durfte, welches ſeine wahre Lehre ſei, wem ſollte er denn ſonſt glauben? Hätte der Legat Berengar's häretiſche Anſchauungen geteilt, — was hätte er denn in Rom mit ihm gewollt? Ein ſolcher Thor war Hildebrand nicht, daß er durch Begünſtigung einer von der Kirche ſo allgemein und entſchieden verdammten Lehre das Werk ſeines Lebens gefährdet hätte!

Berengar's Agitation für ſeine Lehre.

Die Synode von Tours machte auf Berengar's Anhänger den Eindruck einer Niederlage. Sie waren eingeſchüchtert und wagten nicht mehr, ſo offen für ihn Partei zu nehmen.[1] Doch das währte wohl nicht lange. Glaubte doch Berengar ſelbſt, als Sieger aus der Synode hervorgegangen zu ſein und ſich rühmen zu dürfen, einen Hildebrand für ſeine Lehrmeinung gewonnen zu haben. Um ſo zäher hielt er nun an derſelben feſt, um ſo eifriger und rühriger war er darauf bedacht, für ſie Propaganda zu machen, bereit, ſie mündlich wie ſchriftlich gegen jeden Angriff zu verteidigen, gleich den kampfesluſtigen Rittern ſeiner Zeit ſtets gerüſtet, mit ſeinen Gegnern im geiſtigen Turniere ſich zu meſſen. Zwar war das Agitationsfeld, das der Scholaſtikus ſich erſehen hatte, von vorneherein nur ein beſchränktes. Er war ein Gelehrter, kein Volksmann.[2] Nicht an die große Menge des

[1] cf. Sudendorf 218.

[2] cf. Kahnis, (Lehre vom Abendmahl, p. 234. 225). — Zum Nachfolgenden vgl. H. Reuter, (Geſch. d. relig. Aufklärung, I. B. p. 112 ff.).

Volkes wandte er ſich, er ſetzte ſich vielmehr in bewußten Gegenſatz zu derſelben. Mit ſouveräner Verachtung blickte er auf den „gemeinen Pöbel“ [1] herab, auf die „Schar unwiſſender Thoren“,[2] auf die „Volkshaufen, die nur immer ſchreien: kreuzige ihn, kreuzige ihn,[3]“ die „immer bereit ſind, zu Knütteln und Lanzen zu greifen,[4]“ dieſe „ſtreitſüchtigen, exceſſiven Leute“,[5] die „wilden Tieren zu vergleichen ſind“;[6] ſie „wollen nichts wiſſen von einer gelehrten Unterſuchung,“ [7] ſie „widerſprechen ſich ſelbſt“,[8] ſind „nicht Leſer, ſondern Verdreher der heiligen Schrift“ zu nennen,[9] ſind „gar nicht wert, daß man ſich in wiſſenſchaftliche Erörterungen mit ihnen einläßt“ [10] und können ſich auf keine Autorität berufen, als auf „den abgeſchmackten Paſchaſius“ [11] und auf Lanfranc.[12] Er ſchildert ſeine Gegner ferner als „moraliſch unwürdige Leute“ [13], die Biſchöfe und Äbte als den Kanonen zuwider gewählt;[14] es ſind fleiſchlich geſinnte,[15] ſtolze, boshafte, neidiſche [16] Menſchen, Finſterlinge, die die Nacht mehr lieben als das Licht [16] und beim hellen Tage nicht ſehen wollen.[16] Solchen Menſchen gegenüber iſt man nicht ſchuldig,[17] die Wahrheit zu bekennen, man dürfe das Heilige nicht den Hunden vorwerfen [18] und müßte mit Recht ſelbſt als ein Narr gelten, wollte man unter Narren als ein

---

[1]) Sententia, vecordia, insania, ineptia „vulgi“ — de s. c. p. 33. 68. 81. 174. 182; ep. ad Adelm., Mart. l. c. p. 111.

[2]) „Ineptorum turbae“ — de. s. c. p. 35. 44. 49. 54. Subendorf 209. 212.

[3]) de s. c. p. 52.

[4]) de s. c. p. 53. 59; Subendorf 209.

[5]) de s. c. p. 107; Subendorf p. 210.

[6]) de s. c. p. 72; Subendorf 231.

[7]) de s. c. p. 228. 234.

[8]) de s. c. p. 107. 127. 132. 174. 189 etc.

[9]) de s. c. p. 187. 229.

[10]) Subendorf p. 209.

[11]) de s. c. p. 37. 65. 68. 84. 182; ep. ad Adelm., Mart. l. c. p. 111.

[12]) de s. c. p. 58; die „ineptia vulgi, Paschasii et Lanfranni“ kehrt bei Berengar immer wieder.

[13]) Subendorf p. 209; de s. c. p. 59.

[14]) d. s. c. p. 59. 63.

[15]) d. s. c. p. 54. 55. 116; Subendorf 212.

[16]) de s. c. p. 234; Subendorf p. 210.

[17]) act. conc. Rom., Mart. IV. p. 108.

[18]) Subendorf p. 209. 211.

Weiser erscheinen.[1])" Entschieden weist Berengar die Insinuation zurück, daß er sich „an Unerfahrene gewendet und diese zu verführen gesucht habe";[2]) vielmehr war ihm das Volk feindlich gesinnt[3]). Auf das gebildete Publikum rechnete der gelehrte Magister.[4]) Er appellierte an die „Freunde der Wahrheit,[5]), die lieber bei gründlicher Untersuchung der Wahrheit schwitzen, als aus träger Bequemlichkeit länger in einem Irrtum verharren wollten".[6]) Im Namen der Wissenschaft und der freien Forschung verkündigte er seine Thesen, die das Ergebnis unbefangenen Studiums der heiligen Schrift und Väter sind.[7]) Dies zu beweisen, erbot er sich immer wieder zu öffentlichen Disputationen;[8]) wo er öffentlich aufzutreten nicht wagen durfte, hielt er sie insgeheim,[9]) immer wieder sah man sich veranlaßt, ihm dieselben zu verbieten;[10]) eine große Gewandtheit hierin rühmten selbst die Gegner ihm nach.[11]) Auch seine Feder ruhte nicht. Obwohl die meisten seiner Briefe verloren sind, so können wir doch aus den noch vorhandenen schließen, daß er eine ausgebreitete Correspondenz unterhalten habe. Eremiten und Päpste, einfache Cleriker, Äbte, Bischöfe und Cardinäle, aus dem Laienstande einen Grafen und einen König, erblicken wir unter den Adressaten. Man ging

[1]) act. conc. Rom., Martène IV. p. 103.

[2]) de s. c. p. 27.

[3]) So muß zu Vercelli Leo IX. die beiden Cleriker schützen, de s. c. p. 47; gelegentlich der Tourer Synode muß Berengar dem Drängen des Bischofs v. Angers nachgeben, „ne tumultum compescere popularem suffugerem" — de s. c. p. 52.

[4]) de s. c. p. 27.

[5]) de s. c. p. 54. 124. 183.

[6]) de s. c. p. 235.

[7]) Sudendorf p. 210.

[8]) Ep. ad Lanf., (Dachery p. 22); ep. ad Richard. (Sudendorf, p. 211); ep. ad Euseb. Brun., (Subend. p. 220); Bern., (bei Rieberer p 66) spricht von „quotidianis illius disputationibus."

[9]) Lanf., (cap. I, Dach. p. 231); de Roye (p. 60).

[10]) So 1059, Lanf., (cap. I p. 232); Bereng. epist. ad Greg. VII., (Subend. p. 231); 1079 chron. Hug. Flav., Pertz (Script. VIII. p. 450), Lanf., (cap. II. 233); Greg. VII. vit. auct. Petro Pisano, (Watterich I p. 299, 300); cfr. chron. Turon., (Bouq. XII. 461); Sigeb. chron. (XI. 162); Sigeb. de Script. eccles., (Fabric. p. 111; epist. Wolphelm., (Mabill. act. VI. II., p. 681); Euseb. Brun. ep. ad Ber., (de Roye p. 49).

[11]) act. S.S. Julii (t. IV. p. 479); Muratori, (rer. Ital. Script. t. IV. p. 455).

ihn um seine Meinung, sein Gutachten an;[1]) zahlreiche Schriften von ihm gingen von Hand zu Hand.[2]) Er erklärt die Zustimmung zu seiner Lehre und die Verwerfung der gegnerischen als ein Postulat des gesunden Menschenverstandes.[3]) Unbegreiflich sei es, wie die Wahrheit solange habe unerkannt bleiben können.[4]) Es könne ja gar kein Zweifel mehr bestehen.[5]) Man solle doch nur die Augen aufmachen, man solle nur lesen.[6]) Die Sache sei ja evident,[7]) klar wie das Tageslicht,[8]) selbst einem Blinden,[9]) einem Blödsinnigen[10]) einleuchtend, so unumstößlich gewiß, wie das Axiom, daß zweimal zwei vier sei,[11]) so einfach, daß selbst ein Schulbüblein sie begreifen könne.[12]) Werde die Wahrheit gleichwohl verkannt, so geschehe das nur aus Bosheit, Neid und schlechtem[13]) Willen, und von solchen Menschen, welche in Folge göttlichen Strafgerichtes mit Blindheit geschlagen seien.[14]) Nur Augen, die vom Lichte nichts wissen wollen,[15]) die dampfen vom Rauche des Neides und Stolzes,[16]) wenden sich von der Wahrheit ab, geben aber dadurch Ärgernis den Schwachen[17]) und haben das Wort der heiligen Schrift zu fürchten: „Wehe, wehe, die ihr den Schlüssel der Erkenntnis hinweggenommen habt, ihr kommt nicht hinein und wehret jenen, die eintreten wollen“ (Luk. 11. 52); ferner:

---

[1]) cf. Sudendorf p. 200.

[2]) Lanf. cap. I (Dachery p. 231. 232); zu Rom wurden 1059 Schriften, worin er seine Häresie vortrug, verbrannt, Bernald., (de mult. damn. Ber., Rieberer p. 74); Guitmund, (bibl. m. L. XVIII 441) spricht von „libri“ Bereng.; cf. Sigebert, (b. Fabric. p. 111 cap. 154).

[3]) act. Con. Rom. Mart. IV. p. 106; ep. ad Ascel. Dach. p. 24.

[4]) Sudendorf p. 209. 210.

[5]) Sudendorf p. 208.

[6]) ep. ad Adelm., Mart. IV. p. 112; Sudendorf p. 209.

[7]) de s. c. p. 99. 215. 245; Sudendorf p. 208. 209.

[8]) de s. c. p. 215; ep. ad Adelm. Mart. IV. p. 110; Sudendorf p. 210.

[9]) de s. c. p. 280.

[10]) ibid.

[11]) de s. c. p. 73; Sudendorf p. 219. 220.

[12]) ep. ad. Ascel., Dachery p. 24.

[13]) de s. c. p. 234.

[14]) ibid. p. 30. 256. 259.

[15]) Sudendorf p. 219. 220.

[16]) de s. c. p. 105.

[17]) Sudendorf p. 210.

„wer sich meiner und meiner Worte schämt, dessen werde auch ich mich schämen“ ꝛc. (Luk. 9. 26).[1])

Die eifrigsten Verbreiter der berengarischen Sätze waren seine Schüler. Trotz der weitberühmten Schule zu Bec war auch die zu Tours blühend und vielbesucht.[2]) Besonders arme Schüler mochten dahin strömen, denn Berengar verwandte die reichen Geldmittel,[3]) die ihm zur Verfügung standen, zur Unterstützung dürftiger Studenten, weshalb seine Gegner ihn der Bestechung ziehen.[4]) Ganz Gallien wimmelte[5]) von armen Scholaren, die Dörfer und Städte durchzogen[6]) und neue Erklärungen des Psalteriums, der Briefe des heiligen Apostels Paulus und der Apokalypse[6]) zu geben wußten; sie streuten den Samen der Häresie ihres Meisters aus und trugen auch seine Schriften in die Ferne,[7]) nach den verschiedenen Provinzen Frankreichs nicht bloß,[8]) sondern auch nach Deutschland und Italien.[9]) Auch vornehme Würdenträger sympathisierten[10]) für die neue Lehrauffassung, wenn auch ihre Zahl gering[11]) und nicht, wie Berengar selbst pomphaft versichert,[12]) unermeßlich war. Kurz — der wechselvolle Kampf, den der Schulmeister von Tours gegen die kirchliche Abendmahlslehre begonnen hatte, hielt alle Geister in Spannung.

---

[1]) Sudendorf p. 210.

[2]) cf. Sudendorf p. 171.

[3]) „Largarum possessionum dispertiendo dominus“ — Wilh. v. Malmesb., (Bouq. XI. 191); cf. Sudendorf (p. 225; p. 192).

[4]) Lanf. (cap. II. 233; cap. XX. 247); Milo Crisp., (vit. Lanf. Dach. p. 5); Wilh. v. Malmesb. (Bouq. XI. 191); Order. Vital. (Bouq. XI. 242.)

[5]) Wilhelm v. Malm. l. c.

[6]) ep. Gozech. ad Valch. (Bouq. XI. 500. 501).

[7]) Lanf. (cap. I. 231. 232); Order. Vit., l. c.; Bernald, (de Ber. mult. damn., Rieberer p. 79).

[8]) chron. Turon. (Bouq. XII. 461).

[9]) cfr.: ep. Adelm. ad Bereng.; ep. Deod. ad Henric. reg; Lanf. (II. 233); ep. Wolphelmi abb.

[10]) Außer Euseb. Bruno, Paulinus v. Metz, d. Abte v. Gorz u. a. hatte er auf den Conc. zu Vercelli (de s. c. p. 38. 39), zu Rom 1059 (de s. c. p. 65; Lanf. cap. II. 233) und 1079 (act conc. Rom., Mart IV. 103; Lanf. II. 233; Hugo von Flav., Pertz Script. VIII.) Anhänger.

[11]) Lanf. (cap. IV. 234).

[12]) de s. c. p. 54; cfr. Ebrard, (d. Dogma v. hl. Abendmahl, I B. p. 443).

Natürlich blieb man auch in kirchlichen Kreiſen nicht müßig. Wo immer gelehrte Männer ſich zuſammenfanden, bildete ſofort die Häreſie den Gegenſtand lebhafter Debatten.[1]) Mit ſolcher Vehemenz war dieſes Dogma — ein Fundamentaldogma von eminent praktiſcher Bedeutung — noch niemals bekämpft worden; gegen die neuen Einwände, welche Berengar erhob, fand man auch in den Schriften der Väter keine Löſung. Mit heftigſtem Unwillen erklärte man ſich gegen den verwegenen Ketzer, und die Erbitterung erreichte nicht ſelten einen ſo hohen Grad, daß man die Beſonnenheit verlor und ſelbſt in Thätlichkeiten auszubrechen drohte.[2]) Auch ſchriftlich trat man gegen ihn auf,[3]) eine Widerlegungsſchrift erſchien nach der andern. Nach Adelmann und Hugo von Langres war es zu Ende der fünfziger Jahre (c. 1058) Abt Durand von Troarne, der ſein neun Bücher umfaſſendes Werk gegen den Archidiakon herausgab.[4]) Er ſucht denſelben beſonders durch die Zeugniſſe der heiligen Väter ſeines Irrtums zu überführen, er bringt intereſſante Nachrichten aus der Geſchichte der berengariſchen Bewegung und beklagt die verderblichen Wirkungen, welche die Häreſie hervorgebracht habe. Letzteres hebt auch Gozechin, früher Scholaſtikus zu Lüttich, in ſeinem Briefe[5]) an Walcher, ſeinen Schüler und Amtsnachfolger, hervor. „Betrachte", ruft er aus, „die reine Lehre, die heilſame Disciplin dieſer Theologen der Tourer Akademie, deren Vorſtand Berengar iſt, dieſer Apoſtel des Satans! Betrachte die peſt- und todbringenden Skorpionen und Baſilisken, welche aus den Höhlen dieſes Babylons unſerer Zeit hervorkommen. Trunken vom Weine ihres Häreſiarchen und ſeines Giftes voll, bringen ſie ſacrilegiſcher

[1]) So zu Tours 1050 in Gegenwart des gefangenen Biſchofs Gervaſius von Mans (Euseb. Brun. ep. ad. Bereng., Zeitſchrift f. hiſt. Theolog. v. Niedner 1857 p 158. 159; cf. Semiſch, l. c. p. 152 ff.; Sudendorf 35 ff.; 118 ff.) zu Poitiers (Sudendorf p. 114); zu Chartres (Sudendorf p. 104. 106); Drogo an Ber., (Sudendorf 210); zu Angers 1061 (Sudendorf p. 220); zu Poitiers 1075.

[2]) cf die ſtürmiſchen Verhandlungen zu Chartres (Sudendorf p. 209), zu Poitiers, wo Berengar faſt ermordet worden wäre — chron Malleac. (Bouq. XII. 401); Drogo's Brief an Berengar, (Sudendorf p. 210. 211).

[3]) cf. Sigeb. v. Gembl., (Fabric. p. 111).

[4]) Dachery, (opp. S. Lanf., append. p. 72—107); bibl. m. Lugd. XVIII. p. 420—437.

[5]) Bouquet XI. 500—502.

Weiſe über die heiligen Geheimniſſe neue Fragen auf, zu nichts nütze, denn zum Verderben der Hörenden. Ihre Rede frißt wie der Krebs um ſich, denn eine Wiſſenſchaft, welche aufbläht, dient nicht zur Erbauung, ſondern zum Verderben. Sie ſind es, welche über hochheilige Dinge, nämlich über die himmliſchen Sacramente neue, dem Glauben frembartige Erklärungen ſchmieden; und indem ſie behaupten, die himmliſchen Sacramente, welche auf dem Altare conſecriert werden, ſeien nur Schatten und nicht Wahrheit, lehren ſie, was die Zunge zu ſprechen und das Ohr zu hören ſich ſträubt, dieſelben gelangten in den Bauch und ſeien nach dem Gange der Natur dem Seceſſe unterworfen. Aus Ekel an dieſem Getriebe haben Hermann von Reims, Drogo von Paris, Huoremann von Speier, Meinhard von Bamberg und ſonſt noch viele ausgezeichnete hochangeſehene Männer ihren Einkünften entſagt, ihre Ämter aufgegeben, den gelehrten Beſchäftigungen Lebewohl geſagt und den weiſen Entſchluß gefaßt, ſich gänzlich dem beſchaulichen Leben zu weihen.“ Dem Abſcheu gegen die überhandnehmende Ketzerei verliehen endlich noch Ausdruck die Biſchöfe der Kirchenprovinz Rouen, welche 1055 unter Vorſitz ihres Erzbiſchofs Maurilius gelegentlich einer Synode folgendes feierliche Bekenntnis ablegten[1]: „Wir glauben mit dem Herzen und bekennen mit dem Munde, daß das Brod des Altares vor der Wandlung nur Brod iſt, daß aber bei der Wandlung ſelbſt durch der Gottheit unausſprechliche Macht die Natur und Subſtanz des Brodes verwandelt wird in die Natur und Subſtanz des Fleiſches, und zwar nicht in das Fleiſch irgend eines andern, ſondern in jenes, das empfangen iſt vom heiligen Geiſte, geboren aus Maria der Jungfrau, das auch unſer und unſeres Heiles willen geſchlagen wurde mit den Geiſeln und im Grabe lag, am dritten Tage auferſtand von den Toten und ſitzet zur Rechten Gottes des Vaters. Ebenſo glauben wir, daß der Wein, mit Waſſer vermiſcht und im Kelche zur Heiligung

[1]) Mabillon, (vet. annal. t. II. 457). Dieſe Formel mußten fortan die Biſchöfe bei ihrer Conſecration beſchwören; cf. Hefele, (Conc.-G. IV. 788).

Mabillon, (vet. annal. II. p. 477 seq.) Nat. Alex. (t. XIV. diss. I art. XV); Pagi, (Crit. IV. ad ann. 1063 p. 222); Staudenmaier, (Kirchenlexik. I. 823); Döllinger (I. 415); Hergenröther (I. 709) verlegen dieſe Provincialſynode in's Jahr 1063; doch Bouquet (XI. 529) beweiſt, daß ſie 1055 oder 1056 gehalten worden ſei und ihm ſchließen ſich Fleury (XIII. p. 40 s); hist. lit. (VIII. 207); Mabillon ſelbſt (acta SS. n. 23); Sudendorf (p. 65) an.

dargebracht, wahrhaft und wesentlich verwandelt werde in jenes Blut, das durch die Lanze des Soldaten aus der Seitenwunde des Herrn zur Erlösung der Welt geflossen ist. Wir sprechen das Anathem aus gegen alle, welche in ihrem Hochmute und in ihrem häretischen Sinne und mit gottloser Verwegenheit gegen diesen heiligen und apostolischen Glauben lästern."

Das Concil zu Rom 1059.

Auch in Rom dachte man daran, die Sache des Archidiakons wieder aufzunehmen. Schon Viktor II., der am 13. April 1055 auf Leo IX. gefolgt war, hatte auf einer anfangs Juni dieses Jahres zu Florenz in Gegenwart des deutschen Kaisers Heinrich III. gefeierten großen Synode wahrscheinlich das von seinem Vorgänger ausgesprochene Verdammungsurteil gegen Berengar wieder erneuert;[1]) doch war letzterer unter den kurzen Pontifikaten Viktors II. und Stephan's X. weiter unbehelligt geblieben. Hildebrand aber gab seinen Gedanken, Berengar solle sich selbst in Rom stellen, nicht auf und lud ihn brieflich mehrmals dringend dazu ein.[2]) Der Scholastikus kam dem Wunsche des Cardinals nach. Zuvor jedoch sollte in Rom der Boden geebnet werden. Es sollte alles aufgeboten werden, um den allgewaltigen Hildebrand auch zum thätigen Eingreifen zu Berengar's Gunsten zu bestimmen; es sollte ihm ernstlich in's Gewissen geredet, die Schändlichkeit seines Schweigens und seine heilige Pflicht, der Wahrheit offen das Zeugnis zu geben, dringend an's Herz gelegt werden. Und damit diese Vorstellungen ihren Zweck um so eher erreichten und um so größern Eindruck machten, sollten sie von einem Manne ausgehen, dessen Name auch in Hildebrand's Augen ein Gewicht haben mußte — vom Grafen Gaufried von Anjou. Es ward also folgendes kühne Schreiben[3]) nach Rom gesandt, das von

[1]) Lanf. (cap. IV. p. 234). Falsch ist die Angabe, dieses Concil sei gegen Berengar berufen worden — Mabillon, (vet. anal. II. 477); Bouquet (XI. 527 s.); vgl. Hefele, (Conc.-G. IV. 785); Will, (d. Anfänge d. Rest., II. 30). Irrig ist auch der Bericht Höfler's (II. 232); denn die betr. Sätze haben niemals eine Synode beschäftigt.

[2]) „Sicut scriptis adurgebas" — Sudendorf p. 215.

[3]) Graf Gaufried v. Anjou an den Cardinal Hildebrand zu Rom, März 1059, Sudendorf (p. 215—219; 134—137).

Berengar selbst verfaßt,[1]) vom Grafen einzig mit seinem Namen versehen war: „Deinem Wunsche und Andrängen gemäß kommt Berengar nach Rom. Jetzt mußt du den Mut eines wahren Christen bewähren, damit Berengar nicht wieder dieselbe Erfahrung mit dir mache, wie zu Tours, als du in der Eigenschaft eines päpstlichen Legaten zu uns kamest. Du kamest, um zu beleben die Seelen, welche den Tod verdienten, und zu töten die Seelen, welche leben sollten. Du hast dich benommen wie Joseph von

[1]) Daß wirklich Berengar der Verfasser des Briefes ist und Graf Gaufried nichts als seinen Namen dazu hergeliehen hat, ergibt sich klar aus Folgendem:

1. In einem früheren Briefe an Graf Gaufried (Sudendorf p. 204) sagt Berengar, er wollte gerne dem Grafen den bewußten Spruch erklären, wenn dieser ein „literatus“ wäre, hofft aber, es werde in des Grafen Nähe doch ein „literatus“ sich finden, der ihm denselben erklären könnte. Und nun soll derselbe Gaufried auf einmal so gebildet sein, daß er nicht bloß einen an ihn gerichteten Brief verstehen, sondern selbst ein Schreiben verfertigen kann, das „alle Kunst der Beredtsamkeit“ zeigt (Sudendorf p. 137) und selbst mit Schrift- und Väterstellen operiert? Der alte Haudegen kannte sich gewiß besser im Reiten und Fechten, als im Augustinus aus!

2. Die Sprache unseres Briefes ist unverkennbar die Sprache Berengar's. Insbesondere finden sich hier folgende Lieblingsausdrücke desselben, die in seinen Schriften immer wiederkehren: „mensa dominica“, „ineptorum error“, „error ille vulgaris“, „ille ineptus“, „dissimulare“; auch die von Berengar beliebte Häufung der Negationen kehrt hier wieder — qui panem . . . . non superesse negarent.

3. Folgende Sätze des Briefes finden sich auch in Berengar's sonstigen Schriften: „homines, invidiae atque superbiae fumo . . caligantes“ — de s. c. p. 106. 125. „Occulte autem propter metum Judaeorum“ — de s. c. p. 65. — „Qui erubuerit me et meos sermones“ etc. — ep. ad. Adelm., Mart. IV. p. 111; ep. ad. Ansfrid., Sudendorf 210. „Ve qui tenetis clavem scientiae, ipsi non introistis“ etc. — ep. ad Ascel., Dach. p. 24. „Excepto quod ad sacramentum pertinet“ -- de s. c. p. 274.

4. Aus dem Umstande, daß Brief XII und XXII, Sudendorf (219. 232), berengarische Sätze enthalten, schließt Sudendorf, daß Berengar der Verfasser derselben sei. Sollte der gleiche Schluß bei uns unstatthaft sein?

Allerdings fällt damit das Zeugnis Gaufrieds für eine Uebereinstimmung Hildebrands mit Berengar's Lehrmeinung noch nicht schlechthin weg, da ja der Scholastikus dem Grafen nicht hätte zumuten dürfen, einen Brief mit seinem Namen zu versehen, dessen Inhalt dieser nicht billigte. Immerhin aber verliert dieses Zeugniß deshalb bedeutend an Wert, weil wir nicht wissen, ob und inwieweit Gaufried auf eigene Wahrnehmung, oder nur auf Mitteilungen von Seiten Berengar's sich stützte.

Arimathia, von dem geschrieben steht: Er war selbst ein Jünger Jesu, doch nur heimlich aus Furcht vor den Juden. Ich will dir sagen, wem du gleich bist. Du gleichest jenem, welcher sprach: Ich finde keine Ursache des Todes an ihm, ihn aber aus Rücksicht gegen den König vom Tode nicht befreite. Ja, du hast noch weniger gethan, als jener. Denn Pilatus ließ Jesum zu sich rufen und scheute sich nicht das Zeugnis zu geben: Ich finde keine Schuld an ihm. Dich trifft der Ausspruch des Evangeliums: Wer sich mein und meiner Worte schämt, des werd' ich mich schämen vor meinem Vater. Dich treffen die Worte des Herrn: Wehe euch, denn ihr habt die Schlüssel der Erkenntnis; ihr kommt nicht hinein und wehret denen, so hinein wollen. . . . . Aber du wirst dich vielleicht beklagen, daß ich mir zu viel gegen dich erlaube. Du wirst glauben, daß sich niemand so viel gegen dich herausnehmen darf. Ich gebe zu, daß der Verwegenheit und dem Hasse so viel nicht freisteht; der Freundschaft aber und Liebe erlaube ich weit mehr. Auch ist es mir nicht unbekannt, daß du damals aus christlicher Langmut die Gegner bis zu einer gelegeneren Zeit hast schonen wollen. Auch will ich nicht Beleidigungen und Schmähungen auf dich häufen, sondern vielmehr dir, weil ich dich liebe, zur Anschauung bringen, wie häßlich dein Zögern erscheint, wenn man nicht die Gründe berücksichtigt, wegen welcher du zögerst, diejenigen zu tadeln, welche hätten getadelt werden müssen. Ich will dir zu erwägen geben, wie sehr du dich jetzt, weil die rechte Zeit gekommen ist, beeilen mußt, durch freies, öffentliches Bekenntnis der Wahrheit den Nachteil auszugleichen, den du derselben durch Verhehlen deiner Überzeugung bereitet hast.

Siehe! jetzt ist die rechte Zeit gekommen; du hast mit dem Papste Berengar gegenwärtig. Wenn du wiederum zu der Irrlehre jener Thoren schweigst, dann ist es klar, daß du früher nicht aus vernünftigen Gründen bis zur rechten Zeit gewartet, sondern aus Seelenschwäche und Furcht die Sache eines Unschuldigen nicht gewagt hast zu verteidigen. Sollte es dahin kommen, was ferne sei, so würden wir uns in der großen Hoffnung zu dir gänzlich getäuscht fühlen, du aber würdest gegen dich, ja gegen Gott ein ungeheures Unrecht begehen. Durch dich würde das Morgenland mit all seiner Verkehrtheit in unser

Abendland eingeführt; du würdeſt unſere Finſternis nicht aufhellen, ſondern vielmehr unſer Licht nach beſten Kräften in Finſternis verwandeln. Diejenigen, welche die Sache mit Gerechtigkeit erwägen, welche nicht das Ihre, ſondern was Chriſti iſt, ſuchen, finden in jener Irrlehre den Götzendienſt, den Auguſtin mit trefflichem Witze verſpottet. Jener Volkswahn führt, wenn er jemals um ſich greift, zu der größten Ketzerei. Die Auferſtehung des Fleiſches, in welcher Chriſtus der Erſtling geworden iſt unter denen, die da ſchlafen, die Auferſtehung, von welcher der Apoſtel ſagt: dies Verwesliche muß anziehen das Unverwesliche und dies Sterbliche muß anziehen die Unſterblichkeit, ſie kann nicht beſtehen, wenn wir noch behaupten, daß der Leib Chriſti — ich rede nicht vom Sacramente im Abendmahl -- auf ſinnliche Weiſe durch die Hände des Prieſters gebrochen und mit den Zähnen zerkauet werde. Du rühmteſt dein Rom, an Rechtgläubigkeit und Kriegsruhm nie beſiegt. Du ſelbſt würdeſt dieſen Ruhm ſchmälern, wenn zur jetzigen Zeit, in welcher dich Gott vor allen Übrigen beim päpſtlichen Stuhle erhoben hat, jene Irrlehre, dieſe Pflanzſchule unleugbarer Ketzerei, durch deine Vorſtellung und durch das Schweigen des päpſtlichen Stuhles ermutigt, ihr Haupt erhöbe. Überlaß doch nicht Anderen deine Ehre! Dies würdeſt du wahrlich thun, wenn du einem anderen überließeſt, die Wahrheit zu verteidigen, dich ſelbſt aber in die Schlupfwinkel ſchändlichen Schweigens zurückzögeſt. Damit ſolches nicht geſchehe, erwäge des Apoſtels Worte: So laßt uns nun zu ihm hinausgehen außer dem Lager und ſeine Schmach tragen; ferner die Worte des Pſalmes, die du immer im Munde führſt: Wohl denen, die ſeine Zeugniſſe halten, die ihn von ganzem Herzen ſuchen."

Vertrauend, vorliegendes Schreiben an Hildebrand werde ſeine Schuldigkeit gethan haben,[1]) und mit deſſen Hilfe werde endlich ſeine Lehre die kirchliche Billigung erhalten, machte ſich Berengar auf den Weg nach Rom, um dem Concile anzuwohnen, welches der neuerwählte Papſt Nicolaus II. im April 1059 unter

[1]) Lanf. (cap. II. 233) erzählt, Berengar habe ſeine Hoffnung auf ſolche geſetzt, welche er durch Beſtechung gewonnen hatte. De Roye p. 61. 62. bezweifelt dies; Schwabe (l. c. p. 89. 90) weiſt jedoch nach, daß dieſe Anſchuldigung nicht ganz unbegründet ſei.

Assistenz von 113 Bischöfen[1]) im Lateran feierte.[2]) Lanfranc, der dem Concile nicht selbst beigewohnt zu haben scheint,[3]) schildert die Verhandlungen desselben, soweit sie Berengar betreffen, also:[4])

---

[1]) Unter ihnen befand sich auch B. Adelmann v. Brescia, cf. Bonitho (ad amic., lib. VI. Jaffé, Mon. Greg. p. 643).

[2]) Mansi (XIX. 897); cf. Hefele, (Conc.-G. IV. 825 ff.); Stäudlin (p. 48 ff.); Neander, (K.-G. IV. 343); Lessing (VIII. 405 ff.); Engelhard, (K.-G. 2. B. p. 161); Baxmann, (Politik d. r. P. II. 283); Gfrörer, (Papst Gregor VII., 1. B. p. 900 ff.); Höfler (II. 312 ff.); Will, (d. Restaur. d. Kirche, II. Abt. p. 173 ff.).

[3]) Milo Crisp., (vit. S. Lanfr., p. 5); chron. Becc., (Dachery, append. p. 3), berichtet zwar, Lanfranc sei in der schon besprochenen Ehesache Wilhelm's bei der Synode zugegen gewesen, und auch Lessing (l. c) nimmt dies an. Doch aus Berengar's Worten: „Manu, quod mendaciter ad te pervenit, non subscripsi", erhellt das Gegenteil. Vgl. Schwabe, (p. 93 n. 1).

[4]) Cap. II. 233; l. 232; V. 235; cfr. Milo Crisp., (Dach. p. 5); Bern. de Berang. damn. mult. (Rieberer 74—78); Guitm., (l. c. p. 462); chron. Andegav. alt., (Bouq. XI. 169); hist. Franc. fragm., (Bouq. XI. 161); chron. Malleac (Bouq. XI. 219); chron. Sith., (Bouq. XI. 382); chron. Tur., (Bouq. XII. 461); chron. Bern., (Pertz V. 427). Sagenhaft ist der Bericht H. Knighton's, (de event. Angl., hist. Anglic. Script. p. 2360): Lanfranc habe sich, in's Kloster zu Bec eingetreten, ganz einfältig gestellt; Berengar aber habe ihn, da er nichts mehr von ihm hörte, für tot gehalten und nun um so sicherer seinen Irrtum ausgestreut, ja fast den Papst Nicolaus selbst verführt. Der Papst berief nun ein Concil gegen Berengar, zu welchem auch Lanfranc's Abt sich begab. Da bat nun Lanfranc seinen Abt, ihn begleiten zu dürfen, erhielt jedoch nur mit Mühe die Erlaubnis. Als nun auf dem Concile Berengarn niemand zu widerstehen vermochte, bewog Lanfranc durch vieles Bitten seinen Abt, daß er ihm zu sprechen gestatte, worauf er Berengar glänzend widerlegte. Darauf sprach Berengar: „Du bist entweder Lanfranc oder der Teufel." Lanfranc aber entgegnete: „Vere Lanfrancus sum, sed tu es haereticus et quando in scholis militavimus, semper contra fidem catholicam auctoritatem collegisti". Dieser Bericht wird schon von Rieberer (p. 40—42) zurückgewiesen, während de Roye (p. 62) ihn für bare Münze nimmt. Petrus Diaconus erzählt (chron. S. Monast. Casin. lib. III. cap. XXXV. p. 455 bei Muratori, rer. Ital. Script. t. IV.): als Berengarn auf der Synode niemand zu widerstehen vermocht habe, sei der wegen seiner Gelehrsamkeit berühmte Mönch Alberich von Monte Casino herbeigerufen worden, der sich einige Zeit mit jenem herumgestritten habe, ohne daß einer dem andern wich. Darauf habe sich Alberich 8 Tage Bedenkzeit erbeten und ein Buch wider ihn verfaßt, worin er ihn vollständig widerlegte. Diese Episode wird von de Roye (p. 62); Baronius (t. XI. ad ann. 1059, p. 270); Schröckh, (23. B. p. 526) auf unsere Synode bezogen. Doch Mabillon (annal. ord. Bened. V. 139), Rieberer (p. 44), Stäudlin (p. 51) beweisen, daß diese Annahme unstatthaft und eher das römische Concil 1078—1079 gemeint sei. Vgl. Schwabe (p. 127).

„Als du unter Nicolaus nach Rom gekommen warst, im Vertrauen auf diejenigen, welche dir ihre Unterstützung mehr deiner Geschenke als deiner Gründe wegen versprochen hatten, wagtest du es nicht, das zu verteidigen, was du vorher geglaubt hattest und batest den Papst Nicolaus und sein Concil, daß er dir den Glauben, an den man sich halten müsse, schriftlich übergeben möge. Mit dieser Aufgabe wurde nun Cardinal Humbert betraut. Dieser verfaßte also die Glaubensformel und gab sie dir nach allgemeiner Übereinstimmung zum Lesen und Bekenntnisse. Du aber hast sie willig angenommen, gelesen, eidlich bekräftigt, daß du so glaubest, und sie endlich eigenhändig unterschrieben. Papst Nicolaus, über deine Bekehrung erfreut, sandte diese deine eidliche Erklärung in die Städte Italiens, Galliens, Deutschlands und überallhin, wohin der Ruf deiner Verkehrtheit gedrungen war." Und an einer andern Stelle berichtet Lanfranc: „Von Papst Nicolaus, seligen Andenkens, und den 113 Bischöfen wurde zu Rom (deine Lehre) gehört, geprüft und verdammt. Auch du hast gebeugten Leibes, aber ungebeugten Herzens, ein Feuer angezündet und die Bücher des verkehrten Dogma's in Mitte des heiligen Concils in dasselbe geworfen, schwörend beim Höchsten, was es gibt, daß du den von den anwesenden Concilsvätern dir übergebenen Glauben unverletzlich bewahren und deine alte Abendmahlslehre fürderhin nimmer verkünden wolleſt."

„Was du da," repliciert Berengar,[1]) „von Papst Nicolaus erzählst, ist mehr Ausfluß deines (bösen) Herzens als der Wahrheit. Viel besser als du, weiß ich, was ich mit Nicolaus verhandelt habe. Ich habe dem Papste die eindringlichsten Vorstellungen gemacht, warum er mich gleichsam wilden Tieren preisgebe, rohen Gemütern, die von einem geistigen Genusse des Leibes Christi nicht einmal etwas hören konnten und beim Worte „Geistigkeit" sich die Ohren verstopften; ich konnte ihn aber nicht bewegen, mich mit christlicher Sanftmut und väterlicher Sorgfalt anzuhören, oder, wenn dies nicht anginge, geeignete, in den heiligen Schriften gründlich bewanderte Männer zu diesem Geschäfte auszuwählen. Nachdem ich mich freiwillig (ultroneus)[2]) unter so großer Mühe

[1]) de s. c. p. 72. 73.

[2]) Auf den Rat Hildebrands, nicht auf Befehl des Papstes reiste Berengar zum Concile. Unrichtig ist es also, wenn Gfrörer (Gregor VII. I. B. p. 900)

nach Rom verfügt hätte, ſollte ich doch Anſpruch darauf machen können, daß man meine Lehre, wenn auch nicht gerade billige, ſo doch nicht übereilt verdamme, ſondern mit chriſtlicher Sanftmut vernehme, und mir entweder Recht gebe, oder nötigenfalls mich in Güte ermahne und verwarne. Der Papſt erwiderte nur: ich möge mich an Hildebrand wenden.[1]) So bekam der Papſt von mir über die Verwandlung der Sacramente, die du mit einem unwiſſenſchaftlichen, dem Sprachgebrauch der heiligen Schrift fremden Ausdrucke eine „materielle“ zu nennen beliebſt, weder etwas zu hören, noch gab er mir die Erlaubnis zu antworten, noch hab' ich deshalb geſchwiegen, weil ich mir meine Sache nicht zu verteidigen getraut hätte, ſondern deshalb, weil man mich mit dem Tode bedrohte und mit mir auf ganz tumultuariſche, auch weltlicher Gerichte höchſt unwürdige Weiſe verhandelte.[2]) Auch habe ich nicht, wie deine Schrift lügt, an den Papſt eine Bitte gerichtet, ſondern, nachdem ich meine Verteidigung eingeſtellt hatte, warf ich mich, damit ſie ſich an mir nicht vergreifen möchten, auf den Boden nieder . . . . . Endlich habe ich jene Glaubensformel auch nicht, wie du fälſchlich berichteſt, eigenhändig unterſchrieben, denn niemand hat verlangt, daß ich meine Zuſtimmung dazu ausdrücken ſolle; ich habe jenes Schreiben, ohne demſelben auch nur im geringſten beizuſtimmen, einzig und allein aus Furcht vor dem nahen Tode in die Hand genommen.“ Dieſe Glaubensformel aber lautete:[3])

„Ich Berengar, unwürdiger Diakon der Kirche des heiligen Moriz zu Angers, erkenne den wahren, katholiſchen und apoſtoliſchen Glauben und anathematiciere alle Häreſie, beſonders diejenige, derentwegen ich bisher verrufen war, welche zu behaupten wagt,

---

ſagt: „Mit ſchwerem Herzen mag Berengar nach Rom gereiſt ſein, denn in der That, ſeine Reiſe war eine ſaure.“

[1]) „Ut in Hildebrannum ista coniicerem“ — v. Stäudlin (p. 49); Neander (IV. 343); Höfler (II. 314); Hefele (IV. 827, Not. 2).

[2]) Hefele, (Conc.-G. IV. 825 ff.), überſetzte: „weil man mit Tod und forenſiſchem Proceß drohte.“ Dagegen macht Schwabe aufmerkſam (l. c. p. 89 N. 6), daß dieſe Überſetzung irrig ſei und auf einer falſchen Interpunktion in der ſehr fehlerhaften Viſcher'ſchen Edition der Schrift de s. coena beruhe.

[3]) Lanf. cap. II, Dach. p. 232. – Wir werden ſpäter auf dieſes Glaubensbekenntnis zurückkommen.

Brod und Wein, welche auf den Altar gelegt werden, seien nach der Consecration nur das Sacrament und nicht der wahre Leib und das wahre Blut unseres Herrn Jesus Christus, und können nicht auf sinnliche Weise, außer allein im Sacramente, durch die Hände der Priester berührt oder gebrochen oder von den Zähnen der Gläubigen zermalmt werden.[1]) Ich stimme aber überein mit dem heiligen römischen und apostolischen Stuhle und bekenne mit Mund und Herz, hinsichtlich der Sacramente des Tisches des Herrn jenen Glauben festzuhalten, welchen der Herr und ehrwürdige Papst Nicolaus und diese heilige Synode auf Grund evangelischer und apostolischer Autorität festzuhalten bestimmte und mir selbst übergab: nämlich daß Brod und Wein, welche auf den Altar gelegt werden, nach der Consecration nicht bloß das Sacrament, sondern auch der wahre Leib und das wahre Blut unseres Herrn Jesus Christus seien und auf sinnliche Weise, nicht bloß im Sacramente, sondern in Wirklichkeit durch die Hände der Priester berührt, gebrochen und von den Zähnen der Gläubigen zermalmt werden.[2]) Dies beschwöre ich bei der heiligen, wesensgleichen Dreifaltigkeit und bei diesen hochheiligen Evangelien Christi. Jene aber, welche gegen diesen heiligen Glauben auftreten werden, erkläre ich sammt ihren Dogmen und Anhängern des ewigen Anathems für würdig. Sollte aber ich selbst mir anmaßen, dem entgegen zu glauben und zu predigen, so möge

[1]) Ego Berengarius . . . . anathematizo omnem haeresim, praecipue eam, de qua hactenus infamatus sum, quae adstruere conatur, panem et vinum, quae in altari ponuntur, post consecrationem solummodo Sacramentum et non verum Corpus Domini nostri Jesu Christi esse, nec posse sensualiter, nisi in solo sacramento, manibus Sacerdotum tractari, vel frangi, aut fidelium dentibus atteri.

[2]) Consentio autem S. Romanae et Apostolicae Sedi et ore et corde profiteor de Sacramentis dominicae mensae eam fidem tenere, quam domnus et venerabilis Papa Nicolaus et haec Sancta Synodus auctoritate Evangelica et Apostolica tenendam tradidit: scilicet, panem et vinum, quae in altari ponuntur, post consecrationem non solum Sacramentum, sed etiam verum Corpus et Sanguinem Domini nostri Jesu Christi esse, et sensualiter, non solum in Sacramento, sed in veritate manibus Sacerdotum tractari, frangi et fidelium dentibus atteri.

ich der Strenge der Canonen verfallen sein. Dieses habe ich gelesen und wiedergelesen und freiwillig unterschrieben."

So hatten sich also die Dinge ganz anders abgewickelt, als Berengar gerechnet hatte. Hildebrand, auf den er so große Hoffnungen gebaut, scheint gar keinen Einfluß auf die Verhandlungen geübt zu haben, als deren leitende Seele vielmehr der heftige Cardinal Humbert erscheint.[1] In ihm mochte die Synode den Mann gefunden zu haben glauben, der durch sein energisches Auftreten einen Streit zu erledigen versprach, der schon so lange Zeit die gläubigen Gemüter beunruhigte. Berengar erschien vor der Synode und begann einen Vortrag zu halten, ohne jedoch Anklang zu finden.[2] Vielmehr waren die Bischöfe, wohl vertraut mit seinen sophistischen Interpretationskünsten und in der „geistigen Auffassung" Berengar's nicht ohne Grund eine Verflüchtigung des reellen Gehaltes der Eucharistie erblickend, darauf bedacht, eine Formel zu entwerfen, die dem Häretiker jede Ausflucht abschneiden, jede Berufung auf eine nur geistige Präsenzweise Christi im Abendmahle unmöglich machen sollte. Humbert verfaßte eine solche und es ward Berengarn bedeutet, durch Anerkennung oder Verwerfung dieses Glaubensbekenntnisses sich als Katholiken oder Ketzer zu erklären. Der Scholastikus verstand die Tragweite der ihm gestellten Alternative; er begriff, daß in letzterm Falle sein Todesurteil besiegelt sei.[3] Todesfurcht übermannte ihn; er verstummte, fiel zur Erde nieder, nahm die

[1] Freilich darf nicht vergessen werden, daß Berengar durch seine Hartnäckigkeit und Rückfälligkeit die Kirche zur Ergreifung strengerer Maßregeln geradezu provozierte, wie Stäudlin, (Arch. p. 50), mit Recht bemerkt.

[2] Berengar behauptet zwar (de s. c. p. 73), er habe sich nicht verteidigen dürfen, und Lessing (VIII. 406), Stäudlin (p. 49), Sudendorf folgen ihm. Doch berichten nicht blos Lanfranc (cap. I. 232), hist. Franc. fragm. (Bouq. XI. 161), Bernold. (de mult. Bereng. damn., b. Rieberer p. 74) ausdrücklich das Gegenteil, sondern es scheint auch Berengar selbst anzudeuten, daß er vor der Synode geredet habe cum obmutuissem – p. 73; ad vocem spiritualitatis aurem opturabant).

[3] „Wie gerne hätte sich Berengar als Märtyrer der Wahrheit ausgegeben" sagt Höfler (II. 315 N. 42) und Hefele (IV. 828) schreibt, „man habe in Rom nicht nach Berengar's Blut gedürstet." Allerdings dürstete die Synode nicht nach seinem Blute, wünschte vielmehr seine Bekehrung; wäre diese aber nicht (wenn auch nur scheinbar) erfolgt, so mußte sie den verstockten Ketzer seinem Schicksal überlassen, das ihn sicher auf den Scheiterhaufen geführt hätte.

Formel an,[1]) beſchwor ſie[2]) und verbrannte die ketzeriſchen Schriften. Erleichtert atmete der Papſt auf und ſäumte nicht, die Freudenbotſchaft von der Bekehrung des Häretikers überallhin zu verbreiten.

Berengar's Bedrängnis.

Berengar kehrte von Rom zurück, erfüllt von tiefſter Scham und bitterſter Reue. Zwar an ſeiner Anſchauung über das heilige Abendmahl war er auch jetzt nicht irre geworden, ſie ſtand ihm auch jetzt noch über alle Zweifel erhaben feſt. Was ihn aber auf's heftigſte quälte, war der Gedanke, daß er ſich zu Rom ſo ſchwach gezeigt hatte, ſeinen Lieblingsautor Johannes Scotus zu verbrennen und zum Judas an der ſo klar erkannten Wahrheit zu werden.[3]) Im Gefühle und unter dem Drucke der erlittenen ſchweren Niederlage wagte es denn der Scholaſtikus nicht ſofort, mit ſeiner alten Lehre wieder hervorzutreten; wenigſtens ſah ſich eine 1060 zu Angers unter dem Vorſitze des Cardinals Stephan abgehaltene Provinzialſynode nicht veranlaßt, gegen ihn einzuſchreiten oder ſich mit ihm zu beſchäftigen, was ſie doch andernfalls nicht unterlaſſen hätte.[4]) Dazu kam, daß er mit dem im ſelben Jahre erfolgten Tode des Grafen Gaufried Martell einen mächtigen Beſchützer und Gönner verloren hatte,[5]) während von

[1]) Es iſt doch gewiß die reinſte Sophiſterei, wenn Berengar behauptet, „er habe die Formel nicht unterſchrieben und niemand habe ihm ſeine Zuſtimmung zu derſelben abverlangt“ (de s. c. 25. 26): wozu ſonſt hätte man ſie ihm denn in die Hand gegeben? Vgl. Will, (d. Reſt. II. 178).

[2]) Berengar (de s. c. p. 60. 61. 71) ſtellt dies zwar entſchieden in Abrede; allein es läßt ſich denken, daß die Synode über die Geſinnung desſelben ſich möglichſt zu vergewiſſern ſuchte, ſchon zu Tours ſchob man ihm deshalb einen Eid zu. (de s. c. p. 52). Lanfranc betont insbeſondere Berengar's Eidesleiſtung und wenn erſterer 1059 zu Rom auch nicht ſelbſt zugegen war, ſo verliert ſein Zeugnis keineswegs an Gewicht, da es nicht bloß von Bernold. (b. Rieberer p. 75. 78), ſondern auch von Sigebert (b. Fabric. p. 112 cap. 155) beſtätigt wird. Dagegen hatte Berengar ein ſehr nahe liegendes Intereſſe, den Eid ſpäter abzuleugnen. Schwabe's diesbezügliche Ausführungen (p. 91 ff.) ſind weniger zutreffend.

[3]) cf. de s. coena p. 61. 62.

[4]) Dachery, (opp. Lanfr., p. 18); vgl. Schwabe p. 95.

[5]) Sudendorf, (p. 85. 86). — Auf ihn bezieht ſich wohl das Schreiben Berengar's an Erzb. Joscelin, das Sudendorf (232. 196 ff.) fälſchlich mit dem Tode Gregor's VII. in Verbindung bringt; ſ. Schwabe (p. 85).

deſſen Neffen Gaufried Barbatus und Fulco Richin wenigſtens erſterer mit des Oheims Beſitzungen keineswegs auch deſſen wohlwollende Geſinnungen gegen den Gelehrten geerbt zu haben ſchien.[1]) Der Gebartete war es, der 1062 die Abendmahlfrage wieder zur Diskuſſion brachte, und zwar auf einer Verſammlung in der Kapelle der Gräfin Hildegard zu Angers, wozu ſich außer dem Grafen Gaufried dem Gebarteten der Erzbiſchof Hugo von Beſançon, ſowie die Biſchöfe von Angers und Le Mans mit ihren Clerikern, darunter auch Berengar und ein gewiſſer Gaufried Martini, eingefunden hatten. Zwar erklärte ſich der Erzbiſchof und die anweſenden Geiſtlichen einſtimmig gegen die „neuauflebende Peſt"; doch Euſebius Bruno wußte die Verſammlung zu beſchwichtigen, indem er eine Formel aufſetzte, die ſowohl die Biſchöfe, als auch Berengar befriedigte.[2])

Bald hernach vernahm dieſer durch Ohrenzeugen, „daß jener Gaufried Martini ſich große Mühe gebe, öffentlich die Thorheit und den Unſinn Lanfranc's zu verteidigen, im Widerſpruche mit der evangeliſchen und apoſtoliſchen Wahrheit, welche ſo evident, ſo conſtant ſei für jeden, der nur die Finſternis nicht dem Lichte vorziehe und zum Herrn nicht ſpreche: „Gehe hinweg von uns und die Erkenntnis deiner Wege wollen wir nicht" (Job. 21. 14). Gaufried wage es zu behaupten', der heilige Ambroſius widerſpreche in ſeinem Traktat „de sacramentis" der heiligen Schrift; er beſtreite eine Lehre, die ſo gewiß ſei als das Axiom, daß zweimal zwei vier iſt, und handle gegen das öffentliche Glaubensbekenntnis, das Euſebius in Gegenwart jenes Menſchen damals abgelegt habe. Im Namen Chriſti, in der Furcht Chriſti, in der

---

[1]) S. Ed. Biſhop, (Görreszeitſchr. I. 275 ff.) Daß, wie Sudendorf berichtet (p. 169), auch Fulco Richin vom Haſſe gegen Berengar geleitet war, iſt nicht richtig; vgl. Biſhop, l. c.; Schwabe p. 99.

[2]) Vgl. Berengar's Brief an Euſebius Bruno, (Sudendorf p. 219); Euſebius Bruno an Berengar, de Roye (p. 48 ff.); Riedner, Zeitſchr. f. hiſt. Theol. 1857, (p. 152—59); Mabillon. (act. SS. S. VI. P. II n. 26); hist. lit. (VIII. 209).

Sudendorf (p. 143) meint zwar: „So entſchieden und einſtimmig, wie Euſebius dieſe Erklärung darſtellte, könne ſie wohl nicht geweſen ſein, da Berengar dem Anſcheine nach die Verſammlung mit der Überzeugung verließ, daß ſeine Lehre den Sieg davongetragen." Allein Berengar beruft ſich nicht auf die Übereinſtimmung der Verſammlung, ſondern nur auf die von Euſebius aufgeſetzte Formel; vgl. Zeitſchr. f. hiſt. Theol., l. c.

Liebe Christi bittet und beschwört nun der Archidiakon den Bischof als seinen Vater, seinen Herrn, jenem seine Verwegenheit abzustellen oder eine öffentliche Disputation über die strittige Frage anberaumen zu wollen."[1])

Berengar mochte Erfolg von diesen seinen Vorstellungen um so zuversichtlicher erwartet haben, als er bisher den Bischof Eusebius zu seinen eifrigsten Anhängern rechnen zu dürfen geglaubt hatte. Wie groß mußte also seine Enttäuschung sein, als er das Antwortschreiben[2]) seines Oberhirten las, worin dieser nicht bloß die erbetene Disputation rundweg abschlägt, sondern es auch unentschieden lassen will, ob der Streit von Berengar nicht vielmehr aus Liebe zum Ruhme als zur Wahrheit begonnen worden sei. Er bezeichnet es als notwendig, unter Vermeidung stürmischer Disputationen aus dem Quell der Wahrheit selbst zu schöpfen, d. h. sich einfach an die Einsetzungsworte zu halten und zu glauben, daß kraft jenes Wortes, durch welches alles geschaffen ist, nach der Segnung des Priesters das Brod der wahre Leib und der Wein das wahre Blut Christi sei. Sollte jemand fragen, wie dies geschehen könne, so ist nicht so sehr auf die Ordnung der Natur als auf die Allmacht Gottes zu verweisen. Sind ja doch menschliche Worte auch nicht imstande, es auszusprechen, wie nach dem Laufe der Natur das Wort, Gott im Anfange bei Gott, aus dem heiligen Geiste und der Jungfrau empfangen, und wie nach der Auferstehung der wahre Leib Jesu bei verschlossenen Thüren zu den Jüngern eintreten und berührt werden konnte; und doch müssen wir ganz fest und treu glauben, daß dies der Allmacht Gottes gemäß wirklich also geschehen sei. Fragt aber jemand, was in diesem Punkte die Väter und Lehrer gedacht und in ihren Schriften hinterlassen haben, so verweisen wir ihn, falls er dazu geeignet ist, auf deren Bücher, damit er, was er dort finde, sorgsam lese,

---

[1]) Berengar's Brief an Eusebius Bruno, bei Sudendorf p. 219. 220; über die Abfassungszeit s. Sudendorf p. 140 ff.

[2]) Zuerst veröffentlicht durch Claudius Menardus, Augustini contra secundam Juliani responsionem operis imperfecti libri duo priores (Lutet Paris. 1617, p. 499), dann bei de Roye, der sich aber statt „Gervasii tunc capti" willkürlich „Geraldi tunc legati" zu setzen erlaubte und so mannigfache Mißverständnisse verursachte. Vgl. Sudendorf (p. 35 ff., 118 ff.); Semisch (in Niedners Zeitschr. f. hist. Theol. 1857, l. c.).

recht verstehe und mit Danksagung und Bedachtnahme auf die brüderliche Eintracht das für sich auswähle, was er mit der evangelischen Wahrheit mehr im Einklange findet. Zwar verachten wir die Schriften der Väter nicht, lesen sie aber auch nicht mit derselben Sicherheit wie das Evangelium, was sie ja bei Lebzeiten auch gar nicht gewollt haben; gleichwohl sehen wir, der ihnen gebührenden Ehrfurcht unbeschadet, bei der Entscheidung einer so wichtigen Sache von ihren Aussprüchen ab, damit wir uns nicht, wenn etwa ihre Lehre durch irgend ein Mißgeschick verfälscht, oder von uns falsch verstanden, oder nicht gründlich genug erforscht und dann unrichtig vorgetragen worden wäre, jenes Ärgernis zu Schulden kommen lassen, das wir so sehr vermeiden möchten. Denn da schon derjenige, der auch nur Eines von den Kleinen Christi ärgert, für schuldig befunden wird, daß ihm ein Mühlstein an den Hals gehängt und er in die Tiefe des Meeres versenkt werde, so fürchten wir mit Fug und Recht um so mehr das Ärgernis, das wir der ganzen Kirche geben würden. Auch setzen wir uns auf solche Weise nicht der Gefahr des Irrtums aus, da unser Seelenheil, der christliche Friede, sowie auch die Festigkeit des heiligen Glaubens gesichert ist, wenn wir uns auch nur mit der einfachen Kürze jener hochheiligen Worte begnügen. In dieser Meinung wurde die Streitfrage, welche in Gegenwart des damals gefangenen Bischofs Gervasius zu Tours auftauchte,[1]) erledigt. In dieser Meinung wurde der Tumult, der in Gegenwart Hildebrand's in derselben Stadt losbrach,[2]) beschwichtigt. Mit dieser wahrheitsgetreuen Erklärung kam man der Aufforderung unseres Fürsten in der erwähnten Kapelle nach, und es wurde die neuauflebende Pest durch die Autorität des Erzbischofs von Besançon und der übrigen anwesenden Gelehrten zertreten." Zum Schlusse wird die Abhaltung einer Disputation unter Strafe der Exkommunikation strengstens untersagt, „da ja die Sache bereits durch dreimaligen Spruch der Kirchenprovinz,[3]) das viertemal durch Urteil

[1]) In seinem Conflikte mit dem römischen Stuhle wegen Gefangennahme des Bischofs Gervasius hatte Graf Gaufried 1050 (1051) eine Provinzialsynode zu Tours versammelt, auf der auch Berengar's Sache zur Sprache kam, aber nicht eingehender erörtert wurde; v. Sudendorf p. 34 ff.; 118 ff.

[2]) Synode zu Tours 1054.

[3]) Zu Tours 1050 und 1054 und zu Angers 1062.

des römiſchen Stuhles und einer apoſtoliſchen Synode entſchieden ſei.[1])"

Zeitgenoſſen, wie Cardinal Humbert,[2]) Biſchof Dietwin von Lüttich,[3]) Abt Durand von Troarne,[4]) auch Berengar,[5]) bezeugen nachdrücklich, daß auch Euſebius einer häretiſchen Abendmahlslehre gehuldigt habe, und letzterer gibt dies ſelbſt zu erkennen, ſowohl in ſeinem Schreiben an Erzbiſchof Guido[6]) von Reims (?) als in demjenigen an Biſchof Gervaſius von Le Mans.[7]) Dem Gewichte ſolcher Zeugniſſe gegenüber können die Weißwaſchungsverſuche, welche Natalis Alexander,[8]) die Verfaſſer der franzöſiſchen Literaturgeſchichte,[9]) beſonders aber de Roye[10]), zur Rettung ſeiner Orthodoxie anſtellen, nicht in Betracht kommen. Allerdings trat in des Biſchofs Verhältnis zu Berengar c. 1062 ein bedeutender Umſchwung ein. Daß dem aber dogmatiſche Erwägungen zu Grunde lagen, kann aus dem obigen Briefe des Euſebius keineswegs gefolgert werden, wie ſchon Leſſing bemerkt,[11]) wenn gleich letzterer arg übertreibt, wenn er meint: „Zuverläſſig iſt im ganzen 11. Jahrhundert nichts Vortrefflicheres geſchrieben worden als dieſer Brief des Euſebius." Viel beachtenswerter iſt in der That das, was der Brief nicht ſagt, als was er ſagt. Er ſagt nicht, daß Berengar irre oder geirrt habe; er ſagt nicht, daß es unſtatthaft ſei, die Lehre Lanfranc's, die Lehre der Kirche eine „ineptia", „insania" zu nennen. Weder die Weſenswandlung, noch die reale Präſenz iſt im Briefe ausgeſprochen; daß Brod und Wein nach der Conſecration wahrhaft Chriſti Leib und Blut

[1]) Zu Rom 1059.

[2]) Brief an Euſebius, ed. v. K. Francke, l. c. p. 614.

[3]) ep. ad. Henric. reg., b. de Roye p. 42.

[4]) Dachery, opp. Lanfr., append. p. 107.

[5]) de s. coena p. 52; Subendorf. p. 219. 224.

[6]) Subendorf nimmt an, daß fraglicher Brief an Arnulf, Erzb. v. Tours, gerichtet ſei (p. 92 ff.); vgl. dagegen Schwabe (p. 46 ff.). Euſebius ſchreibt hier (Subendorf p. 204): „Caeterum ecclesiae nostrae clericum Beringer, totius erroris, totius inmunissimum culpae, per inmoderantiam domini papae noueris iniustissime et sede apostolica indignissime diffamatum."

[7]) Neues Archiv, l. c. p. 614.

[8]) Saec. XI. diss. I. art. IV.

[9]) VIII. 101.

[10]) p. 43—52.

[11]) Geſammelte Werke, Lachmann VIII. 404.

ſeien, lehrte in gewiſſem Sinne auch Berengar; der Hinweis darauf, daß die Wandlung ein Akt göttlicher Allmacht ſei, beweiſt gleichfalls nichts, denn auch Berengar nimmt dasſelbe an; endlich iſt auch die Mahnung, „man ſolle ſich mit dem Schriftworte begnügen“ völlig unzulänglich, denn eben darum handelte es ſich, wie dies zu interpretieren ſei. Bruno redet zwar von einer „neuauflebenden Peſt,“ damit kann aber auch der neuauflebende Streit gemeint ſein. Kurz, unſer Schreiben legt keineswegs nahe, daß im Biſchofe ein Wandel zu Gunſten ſeiner kirchlichen Geſinnung ſich vollzogen habe; daß letztere überhaupt zu wünſchen übrig gelaſſen habe, beweiſt ſeine Sprache gegen den römiſchen Stuhl, die von wenig Ehrfurcht gegen denſelben zeugt.[1]) Was Bruno bewog, ſein Verhalten gegen Berengar zu ändern, war vielmehr einzig und allein der Wechſel der politiſchen Conſtellation, wie denn Charakterfeſtigkeit und Treue nicht ſeine Sache war. So muß Erzbiſchof Bartholomäus von Tours c. 1066 befürchten, Euſebius conſpiriere mit dem gebannten Grafen Gaufried dem Bärtigen[2]); kaum war aber letzterer unſchädlich gemacht, als er auch ſchon von Bruno „ein Engel des Satans“ genannt und auf's heftigſte angeklagt wurde.[3]) Dagegen huldigt der wankelmütige Biſchof nunmehr dem Grafen Fulco Richin, dem der Erfolg zugelächelt hatte, in geradezu niedriger Weiſe.[4]) So war er auch Berengar's Freund geweſen, ſo lange der mächtige Graf Gaufried Martell auf deſſen Seite geſtanden war; er überließ aber ſeinen Schützling ſofort ſeinem Schickſale, ſobald mit des Grafen Tod der Hofwind ſich drehte und Gaufried Barbatus den Scholaſtikus zu verfolgen begann.[5])

---

[1]) Vgl. Sudendorf (p. 202. 203. 204); Neues Archiv l. c.

[2]) Erzbiſchof Bartholomäus von Tours an Papſt Alexander II. 1066 oder 67, Sudendorf (p. 222).

[3]) Euſebius Bruno an Papſt Alexander II., Ende 1070, Sudendorf p. 222.

[4]) Maan, sancta et metropolitana eccles. Turonensis, (p. 91 n. XIII): „Eusebius Andegavensis Richini comitis genio et voluptati plus satis addictus ejus sensa mores, affectus ea demissione animi consectabatur, ut nec aequanimiter ferre posset, quem Princeps et Dominus oderat.“

[5]) Stäudlin urteilt über Euſebius Bruno zu milde; richtiger Sudendorf (p. 145. 146); Semiſch (in Riedner's Zeitſchrift, f. hiſt. Theol. l. c.); Gfrörer (K.-G. IV. 1 p. 512); Delarc, (Revue 1876 p. 122; Schwabe, (p. 99. 100); Francke, (Neues Archiv p. 616. 17).

Was den Grafen hiezu veranlaßt haben mochte, ſteht nicht feſt; es ſcheint jedoch, daß theologiſche Bedenken, wenn nicht den Grund, ſo doch den Vorwand zu einem ſolchen Vorgehen gegeben haben.[1]) Die Feindſeligkeiten begannen wohl ſchon bald nach 1062 und äußerten ſich darin, daß Berengar die Stadt Angers, wo er doch wenigſtens von Zeit zu Zeit ſeines Amtes als Archidiakon zu walten hatte, mehrere Jahre gar nicht mehr betreten durfte, ja daß auch ſeine ſämmtlichen Beſitzungen um Angers der Verwüſtung geweiht wurden.[2]) Weder der Erzbiſchof von Tours, noch der Biſchof von Angers, die doch zunächſt berufen waren, den ihnen untergebenen Cleriker gegen die Angriffe und Verfolgungen ſeines Bedrängers in Schutz zu nehmen, ſetzten dem Treiben des letzteren Einhalt.[3]) Dagegen iſt der apoſtoliſche Stuhl dem Verfolgten gewogen; der Probſt Rahard von Orleans und der Biſchof von Nantes, die Geſchäfte halber zu Rom geweſen waren, überbrachten Berengarn Gruß und apoſtoliſchen Segen Alexander's II., ja Rahard erfreute ihn auch noch mit der Nachricht, der heilige Vater ſei geſonnen, einen ſeiner Verwandten nach Tours in die Schule zu ſenden.[4]) Allein ſo willkommen dem Scholaſtikus dieſe Botſchaft auch ſein mochte, ſo vermochte ſie doch den Plackereien des Grafen kein Ziel zu ſetzen; dazu bedurfte es vielmehr einer greifbaren Verſicherung des päpſtlichen Schutzes in Geſtalt eines eigenen Erlaſſes. Doch wagte Berengar es nicht ſofort, ſich ſelbſt an den Papſt zu wenden, ſuchte vielmehr die Vermittlung des Cardinals Stephan[5]) zu Rom nach,

---

[1]) Dies erhellt daraus, daß Papſt Alexander einerſeits auf Berengar Matth. 5. 10 anwendet (beati qui persecutionem patiuntur propter justiciam), anderſeits an Erzbiſchof Bartholomäus ſchreibt, Graf Gaufried ſei gegen Berengar im Zorne entbrannt „quasi sub defensione christianiae fidei", obgleich es doch ſeine Sache nicht ſei „de divinis agere sacramentis". S. Görreszeitſchr. I. 273. 274.

[2]) Subendorf p. 224.

[3]) ibid.

[4]) ibid.

[5]) Berengar an den Cardinal Stephan zu Rom, Subendorf (p. 224; 163 ff.).

1065.[1]) — Er ſchildert hier ſeine bedrängte Lage, überzeugt, daß dies allein ſchon genüge, den Adreſſaten zum Mitleiden und zur Interceſſion beim apoſtoliſchen Stuhle zu bewegen.[2]) Erprobt ſich ja doch Freund und Arzt in der Not. Stephan möge alſo erwirken, daß der Papſt ihm auch ſchriftlich Troſt ſpende und die Biſchöfe von Le Mans und Angers, ſowie den Erzbiſchof zu ſeinem Schutze ermahne. Hievon möge Stephan ſich ja durch keine Koſten abſchrecken laſſen; alle ſeine desfallſigen Auslagen ſollen ihm vierfach erſetzt werden. Endlich möge der heilige Vater nicht zögern, nicht ſäumen, ſeinen Verwandten nach Tours zu ſchicken und ſich über deſſen weitern Aufenthalt und Rückkehr keine Sorge machen.

Der Cardinal ſcheint nun dem Gelehrten zunächſt den Rat gegeben zu haben, ſich in einer Eingabe an den heiligen Vater ſelbſt zu wenden. Berengar that dies[3]) und empfing auch wirklich ein Schreiben, worin Alexander ihm ſeine Teilnahme bezeugt und ihn zur ſtandhaften Ertragung ſeines Unglücks auffordert, da er ſich ja tröſten könne mit der ſüßen Verheißung des Erlöſers: „Selig ſind, die Verfolgung leiden um der Gerechtigkeit willen, denn ihrer iſt das Himmelreich.[4])“ Zugleich erhielt der Erzbiſchof Bartholomäus, ſowie Euſebius den Auftrag, ſich Berengar's kräftig anzunehmen gegen den Grafen Gaufried, „der, aufgehetzt durch einige ſeiner Umgebung, wider jenen gleichſam um der Verteidigung des chriſtlichen Glaubens willen im Zorn entbrannt ſei, obwohl eine Erörterung über die himmliſchen Sacramente

[1]) Sudendorf, (l. c.), ſetzt den Brief in's Jahr 1073; ſiehe dagegen Biſhop, (Görreszeitſchr. I. 275 ff.), der das Jahr 1064 als Abfaſſungszeit annimmt: „drei oder vier Jahre (ſeit dem Tode ſeines Schützers und dem Herrſchaftsantritte des Grafen Gaufried Barb.) ſind vollauf hinreichend, um den Ausdruck per plures annos (nro XVI) von Seiten eines Mannes zu rechtfertigen, der überhaupt gewohnt war, ſein Talent, ſein Unglück, wie ſeine wiſſenſchaftliche Bedeutung im Superlativ zu betrachten.“ Richtiger dürfte jedoch von der Disputation zu Angers 1062 an gerechnet werden, da hier Berengar wohl das letztemal zu Angers weilte und nicht dahin gekommen wäre, wenn er den Grafen zu fürchten gehabt hätte.

[2]) Vgl. Schwabe (p. 101 n. 1).

[3]) „Visis dilectionis tue literis“ heißt es im Briefe Alexander's II. an Berengar.

[4]) Görreszeitſchr. I. 273. Der Brief beginnt: A. episcopus servus servorum dei B. venerabili presbitero salutem et apost. benedictionem.

doch nicht zu seinen Obliegenheiten gehöre.[1])“ Bartholomäus kam dem erhaltenen Befehle nach, entfachte aber dadurch die Wut des Grafen nur noch mehr gegen sich. Es waren nämlich im Gebiete des letztern durch den Tod Bischofs Vulgrin von Le Mans (10. Mai 1065)[2]) und Albert's, Abtes des Klosters St. Martini oder Marmoutier in einer Vorstadt vor Tours, zwei geistliche Vakaturen eingetreten; für beide nahm Gaufried das Investiturrecht in Anspruch.[3]) Allein der Papst hatte kaum vom Ableben Vulgrin's Kenntnis erlangt, als er auch schon dem Tourer Metropoliten einschärfte, sorgsam darüber zu wachen, daß bei Wiederbesetzung des bischöflichen Stuhls zu Le Mans nichts wider die Canones geschehe.[4]) Da aber der Graf sich der Ausführung dieses Auftrages widersetzte, so brachte Bartholomäus die Sache in Gegenwart Gaufrieds vor eine Versammlung französischer

---

[1]) Alexander II. an den Erzbischof Bartholomäus von Tours und den Bischof Eusebius von Angers, Görreszeitschr. I. 274. Bei de Roye (p. 75. 76), sowie bei Jaffé (Monum. Greg. 564) findet sich ein Schreiben Gregor's VII. an Erzbischof Radulf von Tours und Bischof Eusebius von Angers (Dat. 1080), das teilweise denselben Wortlaut hat, wie das von Bishop edierte Alexander's II., teilweise aber allerdings auch bedeutende Variationen. So wird bei Jaffé Berengar „filius noster carissimus“ genannt, der Passus „quasi sub defens. christ. fid.“, ferner „adeo ut in eccl. bis perterritus“, endlich der Schlußsatz „non est enim suum etc.“ fehlt; statt des letztern wird der gemessene Befehl wiederholt, Berengar „contra omnes inimicos et perturbatores rerum ipsius“ kräftigst zu beschützen und sich nicht beikommen zu lassen, den päpstlichen Befehl zu verachten. Trotzdem glaube ich, daß wir es hier nicht mit zwei verschiedenen Briefen, sondern nur mit zwei verschiedenen Redaktionen desselben Briefes zu thun haben, wozu mich die Erwägung bestimmt, daß der Wortlaut stellenweise gleich ist, daß ferner auch bei Jaffé die perturbatores rerum ipsius erwähnt sind, während doch Berengar schon bald nach dem letzten Concil sich auf seine Einsiedelei zurückzog, wo es schwerlich viel zu verwüsten gab, daß endlich Berengar durch den Geleitsschein, den er 1079 bei seiner Heimreise von Gregor VII. erhielt, hinlänglich geschützt war, und ohnehin von einer Verfolgung Fulko's wider Berengar uns nichts bekannt ist; vgl. Sudendorf p. 51. 172.

[2]) Sudendorf hat das Jahr 1066, wird aber von Bishop berichtigt, der 10. Mai 1065 nach Gall. christ. XIV. 371, dagegen 1064 nach Dom Piolin, Hist. de l'église du Mans III. 267 ansetzt. Ersteres (1065) dürfte vorzuziehen sein; s. o.

[3]) Sudendorf p. 149 ff.

[4]) Sudendorf p. 221.

Biſchöfe zu Orleans. Aber weder die Prälaten, noch die anweſenden Laien vermochten etwas gegen den Wahnſinn des Grafen, den ſie mit Mühe dahin brachten, ſich nicht am Erzbiſchofe ſelbſt zu vergreifen. Deshalb nun, und weil letzterer ihn vom Haſſe und der Verfolgung des Bruders Berengar dem päpſtlichen Befehle gemäß abzubringen verſucht hatte,[1]) verwüſtete der Gebartete die Güter und Beſitzungen des Erzbiſchofs und der Canoniker und zerſtörte ihre Häuſer, eine Maßregel, die Berengar, der ja einer dieſer Canoniker war, um ſo empfindlicher treffen mußte, als er ja ohnehin ſchon zu Angers ſo ſchwer geſchädigt worden war. Nun aber ſprach Bartholomäus in Gemeinſchaft mit den Biſchöfen Frankreichs den Bann aus über Gaufried, „dieſen Engel des Satans, der ſich in einen Engel des Lichtes verkleidet habe, dieſen Nero jener Tage," und bat den Papſt um Confirmation der gefällten Sentenz, ſowie darum, daß auch Euſebius von Angers durch päpſtliche Androhung gezwungen werde, mit dem Gebannten keine weitere Gemeinſchaft zu pflegen.[2]) Schon früher hatte letzterer ein Schreiben des Papſtes empfangen, worin dieſer „ſein Befremden darüber ausſpricht, daß Gaufried die Autorität des heiligen Petrus ſo ſehr verachte und ungehorſam gegen den päpſtlichen Auftrag verharre, darin beſtehend, Berengar nicht weiter zu behelligen, deſſen Wandel und Leben dem Berichte frommer Männer zufolge ſo Gottes würdig erfunden worden, daß ohne allen Zweifel Gottes Liebe in ihm throne; auch ſei allbekannt, daß derſelbe ſo unermüdlich im Wohlthun ſich auszeichne, daß ihm kaum ein Biſchof hierin gleich komme; der Graf möge ſich alſo nicht weiter unterſtehen, einen ſolchen Mann zu beunruhigen[3].)" Doch Gaufried kehrte ſich an das Gebot des

---

[1]) Sudendorf p. 221.

[2]) Erzbiſchof Bartholomäus von Tours an Papſt Alexander II., i. J. 1066 oder 67, Sudendorf (p. 221. 222. 148 ff.)

[3]) Papſt Alexander II. an Graf Gaufried v. Anjou, (Görreszeitſchr. I. 274). Unter dem „Auftrag", wovon in unſerm Briefe die Rede iſt, verſtehe ich den Befehl des Papſtes, Erzbiſchof Bartholomäus ſolle dem Grafen gebieten, von der Verfolgung Berengar's abzuſtehen. Der Graf war in dieſem Betreff dreimal gemahnt worden: 1. vom Erzbiſchof Bartholomäus, 2. vom Papſt durch vorliegendes Schreiben, 3. abermals vom Papſt unter Androhung des Anathems.

Papſtes ſo wenig, wie an die Mahnung des Erzbiſchofs. Da forderte ihn Alexander unter Androhung des Anathems ein letztesmal auf, Berengar in Ruhe zu laſſen, ihm freie Ausübung ſeiner Obliegenheiten zu geſtatten und Schutz und Beiſtand zu gewähren[1]; und als auch dies nichts fruchtete, erfolgte endlich gegen den Gebarteten wegen ſeiner Frevel gegen die Kirche zu Tours und ſeines Ungehorſams in Sachen Berengar's der päpſtliche Bannfluch, Ende 1067 oder zu Beginn 1068.[2] Bald darauf (1068) ward Gaufried von ſeinem Bruder Fulco Richin beſiegt, gefangen genommen und in dreißigjähriger Kerkerhaft gehalten.[3]

Berengar's Polemik gegen Lanfranc.

Mit der Niederlage ſeines unverſöhnlichen Gegners brachen wieder beſſere Zeiten für Berengar an, die er ſofort dazu benützte, ſeine alte Lehre in Wort und Schrift auf's neue energiſch zu verkünden. Lange genug hatte er geſchwiegen. Seitdem er von jener für ihn ſo verhängnisvollen römiſchen Synode zurückgekehrt war, hatte er es nicht wagen dürfen, öffentlich aufzutreten und Proteſt einzulegen gegen das Glaubensbekenntnis, das er damals beſchworen. Bei Lebzeiten des Papſtes Nikolaus und des Cardinals Humbert durfte er ſich einen ſolchen Schritt jedenfalls nicht erlauben[4]; und dann ſah er ſich mit dem Tode Gaufried Martells einer Stütze beraubt, die ihm bisher bei allen Eventualitäten kräftigen Rückhalt geboten hatte. Thatſächlich ſehen wir denn auch auf keiner der zahlreichen, anfangs der 60er Jahre zu

[1]) Papſt Alexander II. an Graf Gaufried von Anjou, (Görreszeitſchrift I. 274. 275).

[2]) Biſhop (l. c. p. 297).

[3]) Sudendorf (p. 157 ff.); Schwabe (p. 106). Anders ſchildert Bernald (b. Rieberer, p. 80) das Verhältnis Berengar's zu Alexander. Dagegen ſchreibt Biſhop (Görreszeitſchrift I. 280) treffend: „Wenn Bernold von St. Blaſien über die Zeit Alexanders II. einfach berichtet, Berengar habe die Mahnung des Papſtes, ſeinen Irrtümern zu entſagen, abſchlägig beſchieden, ſo kann man angeſichts unſerer Briefe nicht zweifelhaft ſein, daß zeitliche wie räumliche Entfernung hier den Bericht des Hiſtorikers und lebhaften Parteimannes entſchieden zum Nachteil ſeiner Genauigkeit beeinflußt haben."

[4]) Vgl. Leſſing, (l. c.). Humbert ſtarb am 5. Mai, Nikolaus II. 22. Juli 1061.

ankreich gefeierten Provincialſynoden[1]) die berengariſche Sache
chandelt; 1062 zu Angers ſcheint ſie mehr um aufs neue
dammt, als geprüft zu werden zur Sprache gekommen zu
n, und nur auf Veranlaſſung des Grafen Gaufried Barbatus,[2])
r vielleicht aus Berengar's Verhalten bei dieſer Gelegenheit den
hren oder vorgeblichen Grund zur Verfolgung deſſelben zu
len dachte. Aber auch zwiſchen den Jahren 1063—1068 kann
r Scholaſtikus mit ſeinen alarmierenden Schriften wider das
neil unter Nikolaus nicht an die Öffentlichkeit getreten ſein.
nn einmal fehlte ihm in dieſer ſtürmiſchen Zeit, wo er ſich
der zu Angers, noch zu Tours mehr ſicher wußte, die zur
faſſung ſolcher Werke nötige Muſe. Dann ſehen wir allerdings,
e dem Grafen Gaufried bei ſeinem feindſeligen Verhalten gegen
rengar die Häreſie desſelben wenigſtens zum Vorwande diente;
zu hatte dieſer aber wohl nur in ſeinen Privatvorträgen im
eiſe ſeiner Schüler und Anhänger Anlaß gegeben; hier konnte
wohl der händelſüchtige Graf einmiſchen, die Kurie aber
nte von einem Gerede, was Berengar geſagt oder nicht geſagt
ben ſollte, keine Notiz nehmen, und mußte, ſolange ein förmlicher
iderruf des zu Rom acceptierten Glaubensformulars nicht
olgt war, annehmen, jener habe wirklich ſeinen Irrtümern
ſagt und verharre im katholiſchen Glauben.[3]) Andernfalls hätte
Alexander II. Berengar's wohl ſchwerlich ſo ſehr angenommen,
tte wohl ſchwerlich von ihm geſchrieben, er leide „um der
rechtigkeit willen", ſchwerlich hätten dann jene „frommen
änner"[4]) dem Papſte ein ſo herrliches Bild von Berengar's
irkſamkeit entworfen, ſchwerlich hätte Rom den Gebarteten
gen Verfolgung eines rückfälligen, verſtockten Ketzers anathemati-
rt, ſchwerlich hätte endlich der Graf es verſäumt, eine Synode
verſammeln und den Papſt der offenbaren Begünſtigung der
ireſie anzuklagen. Dagegen glaubte der Scholaſtikus mit der

[1]) z. B. 1060 zu Angers, Vienne, Tours.

[2]) „Exactione principis hujus nostri" ſagt Euſebius (de Roye, p. 51).

[3]) Schwabe (p. 103) findet dies freilich ganz undenkbar, weiß aber die
atſache, daß Alexander gegen den Scholaſtikus nicht einſchritt, nur damit
erklären, daß er annimmt, der Kurie ſei es im „Bewußtſein ihrer gefahr-
len Lage nicht thunlich erſchienen, ſich ohne Not neue Gegner zu erzeugen."

[4]) Vgl. den Brief Alexander's II. an Graf Gaufried (Görreszeitſchrift
273. 274).

Gefangennahme Gaufried's den günſtigen Zeitpunkt gekommen, vor der gebildeten Welt wegen ſeines Benehmens auf der römiſchen Synode ſich zu rechtfertigen und den Verſuch zu machen, das ſchwere Joch jenes Bekenntniſſes, das wie ein Alp auf ſeiner Seele laſtete, von ſich abzuwälzen. Dies geſchah in einer 1068—69 verfaßten Schrift, die nur mehr in Fragmenten [1]) erhalten iſt. Hier ſchmähte er in heftigſter Weiſe über den ihm gründlich verhaßten Humbert und die von dieſem verfaßte Formel, aber auch über Papſt Nikolaus und ſein Concil.[2]) Dagegen erhob ſich nun auf kirchlicher Seite ſofort Berengar's alter Gegner Lanfranc mit ſeinem 1069 [3]) vor ſeiner Erhebung zum Erzbiſchofe von Canterbury [4])" verfaßten, in Briefform gehaltenen [5]) Buche: De corpore et sanguine Domini adversus Berengarium Turonensem,[6]) das er ſpäter dem Papſte Alexander II., ſeinem vormaligen Schüler, auf deſſen Verlangen überſandte. Lanfranc macht hier ſeinem Gegner den Vorwurf des Eidbruches [7]); er ſchildert ihn als einen Ketzer und Schismatiker, der den Frieden der Kirche ſtöre,[8]) als einen Menſchen voll Arroganz, der andere herabſetze, ſich allein für weiſe halte, ſich ſelbſt lobe und brüſte [9])

[1]) In Lanfranc's Traktat de corpore et sanguine Domini.

[2]) z. B. Lanfr. cap. II. III. XVI.

[3]) Die Verfaſſer der histoire literaire ſuchten, ausgehend von der irrigen Vorausſetzung, Berengar habe ſich am Ende ſeines Lebens bekehrt und dieſe Bekehrung ſei die Frucht des lanfranc'ſchen Buches, deſſen Wert ſie überhaupt bedeutend überſchätzen, zu erweiſen (VIII. 279), letzteres ſei erſt nach 1079 verfaßt; ſiehe dagegen Leſſing (p. 342 ff.), der als Abfaſſungszeit 1063—69 annimmt.

[4]) „Epistolam quam Berengario Schismatico, dum adhuc Cadomensi coenobio praecessem, transmisi, paternitati vestrae, sicut praecepistis, transmittere curavi", epist. Lanfr. ad Alex. II., (b. Dachery, p. 303).

[5]) „Lanfrancus misericordia Dei Catholicus Berengario Catholicae ecclesiae adversario."

[6]) Gedruckt bei Dachery (opp. Lanfranci, p. 231—51) u. ö.; vgl. Subendorf (p. 39 ff.). — Lanfranc's Buch erwähnen: Bernald. (Rieberer p. 87); chron. Becc. (Dachery append. p. 2); Milo Crisp. (Dach. p. 5); Order. Vit. (Bouq. XI. 242); auctuar. Ursicamp (Pertz, Script. VI. 471); Wilh. Malm. (Bouq. XI. 191); chron. J. Bromton (hist. Angl. Script. 952); Henr. Knight. (ibid. 2336); Siegebert (de Script., Fabric. p. 112); Anon. mell. (ibid. p. 154).

[7]) Cap. IV. 235; XVI. 242.

[8]) Cap. II. 232; IV. 234.

[9]) Cap. III. 233.

als einen Lügner,[1]) der sich nicht entblöde, die Schriften der Väter zu fälschen[2]) und unerfahrene Gemüter zu verführen.[3]) Er bedauert, daß Berengar jeder Disputation mit ihm ausweiche; da müßte es sich denn herausstellen, wer sich mit größerem Rechte auf die Väter berufe.[4]) Insbesondere läßt es sich Lanfranc angelegen sein, die Schmähungen zurückzuweisen, die sein Gegner wider den römischen Stuhl und den Cardinal Humbert geschleudert hatte. Berengar gehe hierin weiter als alle Häretiker, Schismatiker und schlechten Christen der Vergangenheit; wenn auch manche von diesen den Pfad der Wahrheit verlassen hätten und auf die Irrwege des Irrtums geraten seien, so hätten sie doch den Stuhl des heiligen Petrus hochgehalten und nicht gewagt, sich eine Lästerung gegen denselben zu erlauben.[5]) Verächtlich nenne Berengar Humbert „den Burgunder"; und doch stamme dieser gar nicht aus Burgund, sondern aus Lothringen; und wenn er auch wirklich ein Burgunder wäre, so wäre das keineswegs eine Schande für ihn, denn „der Geist weht, wohin er will" (Joh. 3. 8).[6]) Obwohl Lanfranc in Sachen des Glaubens lieber hl. Autoritäten, als Vernunftgründe hören möchte,[7]) so legt er doch sichtlich ein großes Gewicht darauf, seinem Gegner auch auf das dialektische Gebiet zu folgen und ihm hier Fehler nachzuweisen.[8]) Doch hat sich der Abt von Caën auf diesem Felde keine Lorbeeren erworben; er sinkt mitunter recht in's Kleinliche herab[9]) und nimmt selbst zu Verdrehungen seine Zuflucht.[10]) Überhaupt redet in Lanfranc's

---

[1]) IX. 238.

[2]) IX. 238.

[3]) I. 231; II. 233.

[4]) I. 231.

[5]) Cap. XVI. 242.

[6]) Cap. II. 232.

[7]) Cap. VII. 236.

[8]) Cap. VII. 236. 237; vgl. Werner (Gerbert v. A., p. 176).

[9]) z. B. hatte Berengar gesagt: „Der hl. Augustin sagt im Evangelium . . . ."; dafür belehrt ihn nun Lanfranc (XI. 239): „Der Augustin sagt im Evangelium gar nichts, nur Christus und die Apostel treten hier redend auf."

[10]) Vgl. Lanfr. cap. III. 233 mit Bereng. de s. coena p. 31; VI. 236 mit de s. c. p. 87; XI. 239. VII. 237 mit de s. c. p. 110—112. — Dieckhoff (die evang. Abendmahlslehre, p. 51 Anm.).

Schrift nicht so fast der Gelehrte als der praktische Kirchenmann, den fast die Zeit reut, die er auf Widerlegung der frechen Häresie verwenden und der Schlichtung kirchlicher Angelegenheiten entziehen muß; seine Darstellung ist kurz, gedrängt, seine Sprache kalt, überlegen, entschieden.[1]) Der gegnerischen Sonderlehre stellt er den gemeinsamen Glauben der gesammten Kirche entgegen, jedoch ohne eingehendere Begründung, ohne neue Gesichtspunkte und Gedanken; er vertritt wesentlich den Standpunkt des Paschasius, ohne denselben auch nur irgendwie weiterzuführen. Das überschwängliche Lob, das dem Buche vielfach gespendet wurde,[2]) ist nicht verdient.

Lange Zeit hat man geglaubt, Lanfranc's Schrift habe im Vereine mit Guitmund's Werke dem Scholastikus den Mund geschlossen und ihn von der Haltlosigkeit seiner Lehre überzeugt.[3]) Indessen entdeckte G. E. Lessing unter den Schätzen der Wolfenbüttel'schen Bibliothek ein Manuskript, das Berengar's Replik auf Lanfrancs Buch enthält und zur richtigen Beurteilung der berengarischen Lehre von entscheidender Wichtigkeit ist.[4]) Lessing nimmt in seinem Schriftchen „Berengarius Turonensis“[5]), worin er der literarischen Welt die Nachricht von seinem interessanten Funde mitteilt (1770), auch für diese Schrift die Jahre 1063—69 als Abfassungszeit an und sucht zu beweisen, daß sie nicht erst unter Gregor VII. entstanden sein könne; allein Schwabe bemerkt mit

---

[1]) cf. Ampère (hist. lit. III. 356); Charma (Lanfr. p. 88): „Lanfranc accuse son adversaire avec une énergie qui dégénère quelquefois en âpreté de mauvaise fois, d'hypocrisie et de lâcheté.“

[2]) z. B. hist. lit. (VIII. 278. 285); Mattes, (Kirchenlex. I. Aufl. VI. B. p. 345).

[3]) cf. hist. lit. (VIII. 212. 213).

[4]) Doch verzögerte sich die Herausgabe dieses so wichtigen Buches noch volle 64 Jahre. Zwar hatte Stäudlin im Vereine mit Hemsen seit 1820 in Göttinger Universitätsprogrammen die Publikation begonnen, war aber durch den Tod an der Vollendung verhindert worden. Nun besorgten unter Aug. Neander's Auspizien A. F. und F. Th. Vischer die Veröffentlichung unseres Traktates, der endlich erschien unter dem Titel: „Berengarii Turonensis de sacra coena adversus Lanfrancum liber posterior. Berolini 1834.“ Doch ist diese Ausgabe leider nicht fehlerfrei. Vgl. Schwabe, (p. 2. 3. N. 2.)

[5]) G. E. Lessing's sämmtliche Schriften, herausgeg. v. Karl Lachmann, (VIII. B. p. 314—423).

Recht, daß letzteres aus den von Leſſing beigebrachten Gründen nicht zu erſchließen ſei,[1]) und daß eine Redewendung,[2]) mit der Hildebrand's im Traktate gedacht werde, eher für die gegenteilige Annahme ſpreche, daß er erſt nach 1073 geſchrieben ſei; eine Auffaſſung, der beizupflichten mich folgende Erwägung beſtimmt. Berengar's Buch de sacra coena iſt ſo aggreſſiver Natur, daß es den Widerſpruch der Gegner förmlich provocierte. Eine ſolche Reaktion trat aber gegen den Scholaſtikus, ſoviel uns bekannt iſt, erſt um 1075 ein. In dieſem Jahre finden wir ihn auf der Synode zu Poitiers, wo er beinahe ermordet worden wäre; bald darauf ſchreitet Biſchof Hugo von Die, zugleich päpſtlicher Legat, energiſch gegen ihn ein; um dieſelbe Zeit erſcheint der gelehrte und ſcharfſinnige Guitmund mit ſeiner Schrift, auch der Brief des Abtes Wolphelm von Brauweiler[3]) ſcheint in dieſe Jahre (1073—1078) zu fallen. Sollte dies alles ein Zufall ſein? Es iſt doch wohl wahrſcheinlicher, daß die kirchliche Stellungnahme ſich ſofort an's Erſcheinen des berengariſchen Buches anſchloß, als daß Jahre lang gegen einen Häretiker, der in ſo unerhörter, bisher nie gekannter Weiſe alles Kirchliche angriff, gar nichts geſchehen ſein ſollte. Dagegen kann nicht behauptet werden, daß Berengar, wenn Lanfranc's Schrift 1068—69 verfaßt wurde, noch im ſelben oder unmittelbar darauffolgenden Jahre mit ſeiner Antwort hervorgetreten ſein müſſe; „einige Jahre können gar wohl darüber verfloſſen ſein: denn ſo Schlag auf Schlag ließen ſich die gelehrten Streitigkeiten im 11. Jahrhundert ohne Zweifel

---

[1]) Studien p. 113.

[2]) de s. coena p. 50: „Sed quia adhuc superest Hildebrannus, qui de veritate consultus tota dignitate est adhuc respondere idoneus."

[3]) Vita b. Wolphelmi, abbatis Brunwillerensis prope Coloniam, auctore Conrado eiusdem loci monacho ac b. Wolphelmi discipulo, bei Mabillon, (act. S. S. S. VI. P. II. p. 681 seq.) — Wolphelm's Brief verdient beſonders deshalb unſer Intereſſe, weil er uns mitteilt, Berengar habe auch geleugnet, daß Chriſtus nach der Auferſtehung bei verſchloſſenen Thüren zu den Jüngern eingetreten ſei. Dieſelbe Nachricht bringt auch Guitmund; doch kann deshalb noch nicht mit Sudendorf geſchloſſen werden, daß Wolphelm's Schrift nach der Guitmund's geſchrieben ſei, da der Abt dies auch von anderwärts erfahren haben konnte; auch Euſebius Bruno deutet auf dieſes bibliſche Faktum hin, eine ſolche Äußerung Berengar's datierte alſo wohl ſchon von früher.

noch nicht führen, als wir sie jetzt, im 19., geführt zu sehen gewohnt sind.[1])"

Doch kehren wir wieder zur Schrift de sacra coena selbst zurück. Berengar wendet sich hier insbesondere gegen die Humbert'sche Formel, deren Bekenntnis ihm so schwer auf dem Herzen lag. Er lehnt es entschieden ab, dafür verantwortlich gemacht zu werden; diese Formel stamme ja gar nicht von ihm, bringe nicht seine Überzeugung zum Ausdrucke. Nur Humbert, jener hergelaufene Mensch,[2]) habe sie, ohne nähere Untersuchung und Prüfung, ohne ihn selbst zu befragen oder zu hören, willkürlich verfaßt.[3]) Er stellt es ebenso entschieden in Abrede, dieses Bekenntnis eidlich bekräftigt zu haben[4]); er verwahrt sich gegen den Vorwurf des Eidbruches. „Aber auch dann, wenn ich wirklich solches beschworen hätte, was ich nicht hätte beschwören sollen, und nun, von Reue ergriffen, beim Beschworenen nicht bliebe, so war das doch kein Eidbruch zu schelten. Denn etwas beschwören, was man nicht beschwören soll, das heißt von Gott sich entfernen; aber von dem, was man dem Rechte zuwider beschworen hat, wieder abstehen, das heißt zu Gott wieder zurückkehren, und auch Petrus hätte nimmer Christi Apostel bleiben können, wäre er bei dem verharrt, was er dem Rechte zuwider beschworen hatte, daß er nämlich Christum nicht kenne.[5])" „Ich konnte, getrieben von Todesfurcht, dem Rechte und der Billigkeit entgegen etwas beschwören und diesen Schwur brechen und im höchsten Grade bereuen, was deinem Scharfsinn nicht entgehen kann. Nicht eine Schande ist das, sondern Kraft und Ruhm. Einen unglückseligen Menschen nennst du mich, eine elende Seele, und darin stimme ich mit dir überein und rufe alle, die etwa dies lesen werden, um ihr erbarmungsvolles Mitleid an. Auch ich bekenne dem Herrn meine Missethat, damit er mir vergebe die Bosheit meiner Sünde, daß ich nämlich aus Furcht vor dem bevorstehenden Tode die Wahrheit verschwieg und mich nicht entsetzte, prophetische,

---

[1]) Wie Lessing, freilich in anderm Zusammenhange und mutandis mutatis, treffend schreibt.

[2]) de s. coena p. 59: „ille alienigena."

[3]) de s. c. p. 71.

[4]) de s. c. p. 60. 61. 69. 71.

[5]) de s. c. p. 28.

evangeliſche und apoſtoliſche Schriften dem Feuer zu überantworten. Und du, Prieſter und Mönch, kennſt ſo wenig Mitgefühl und Erbarmen gegen menſchliche Schwäche? Du, Prieſter, ſiehſt den von Räubern Verwundeten und läſſeſt ihn halbtot liegen? Doch Gott hat es gefügt, daß deine Anſchuldigung mich nicht allein trifft. Derſelbe Vorwurf, wie mir, kann auch dem Aaron gemacht werden, der aus Nachgiebigkeit gegen das Volk das goldene Kalb gebildet, dem Petrus, dem Fundamente der Kirche, der unter einem Eidſchwure den Herrn verleugnete, dem Plato, dieſem Edelſteine weltlicher Weisheit, dieſem ausgezeichneten Meiſter der Philoſophie, der, vom Aberglauben ſeiner Zeit verleitet, der Natur ein Opfer brachte, um ſo ſein keuſches Leben als eine Sünde zu ſühnen [1]) . . . . Mit Speer und Schild, mit Schwertern und Knütteln, womit jener Ausländer das Volk Gottes bedrohte, konnte menſchliche Schlechtigkeit zwar die Schwäche der menſchlichen Natur zwingen, die Worte zu ändern; aber die Überzeugung zu ändern, das vermag allein der göttlichen Hand allmächtige Kraft.[2])"

Mit ſolchen phraſenhaften, hochtrabenden Beteuerungen ſeiner Unſchuld verband Berengar die unwürdigſten Läſterungen wider die Kirche und deren Oberhaupt. Erſtere nannte er eine Verſammlung der Eitelkeit und eine Kirche von Schurken, der römiſche Stuhl ſei nicht des Apoſtels, ſondern des Satans Sitz.[3]) Den Papſt Nikolaus zieh' er der Leichtfertigkeit, Unwiſſenheit und ſchlechter Sitten [4]) und wandte auf ihn das Wort des Propheten an: Propheta prophetans mendacium, ipse est cauda (Iſ. IX. 15).[5]) Er wiederholt ſeine Schmähungen gegen den Cardinal

---

[1]) de s. c. p. 60—63.

[2]) de s. c. p. 59.

[3]) Bernald, (b. Rieberer p. 79: „Sanctam. Romanam Ecclesiam vanitatis Concilium et Ecclesiam malignantium, Romanam Sedem non Apostolicam, sed sedem Satanae dictis et scriptis non timuit appellare." Übrigens erinnern dieſe Blasphemien an die der Synode von 1059 angefügte Verwünſchung: „non papa, sed sathanas, non apostolicus sed apostaticus ab omnibus habeatur et teneatur."

[4]) de s. c. p. 25. 71. Mit einer Schmähung auf Papſt Nikolaus beginnt, bezeichnend genug, das Buch de s. coena, ſowie es jetzt vorliegt.

[5]) de s. c. p. 71.

Humbert, den er ob seiner Unwissenheit lächerlich zu machen sucht.[1]) Er klagt über das Verderbnis der Zeit,[2]) über die rohe, fleischlich gesinnte Menge, die sich zu einer geistigen Auffassung der Abendmahlslehre nicht erschwingen könne.[3]) Dagegen zollt Berengar der Gelehrsamkeit seines Gegners Lanfranc alle Anerkennung.[4]) Freilich sollte man nun von Lanfranc, als einem so hochgebildeten Manne, erwarten, daß er den Unsinn des Pöbels am lautesten verdamme. Thue er dies gleichwohl nicht, so liege der Grund eben in seiner Voreingenommenheit, seiner Bosheit und seinem Neide gegen Berengar.[5]) Lanfranc handle wider sein besseres Wissen und Gewissen[6]) und sei dafür von Gott zur Strafe mit geistiger Blindheit geschlagen worden.[7]) Er verdrehe die heilige Schrift[8]) und scheine die Lügen wohlfeil gekauft zu haben, da er so verschwenderisch damit umgehe.[9]) Lanfranc und Paschasius werfen die Wahrheit mit Steinen.[10]) Lanfranc habe sich mit seiner Schrift entschieden blamiert,[11]) und der Scholastikus ist fest überzeugt, dieselbe vollständig widerlegt zu haben.[12]) Hatte Lanfranc schon bezüglich Berengar's erster Schrift bemerkt,[13]) es seien hier „Rosen mit Dornen vermengt", so unterläßt es der Archidiakon auch in seiner Replik nicht, gelegentlich Citate aus römischen Klassikern einzuflechten[14]) und so mit seiner Belesenheit zu prunken. Um so mehr sollte man erwarten, es werde auch seine Sprache an klassische Vorbilder sich anlehnen. Dies ist jedoch keineswegs der Fall; billig muß man sich wundern.

---

[1]) Daß er sich in der von ihm verfaßten Formel selbst widerspreche und es gar nicht merke; cf. de s. c p. 69—107.

[2]) de s. c. p. 44. 58. 59. 63.

[3]) de s. c. p. 33. 55. 59. 65. 68. 72.

[4]) de s. c. p. 47. 71. 77. 78. 80. 82. 113. 129. 146. 156. 208. 280.

[5]) de s. c. p. 30. 45.

[6]) de s. c. p. 58.

[7]) de s. c. p. 256. 259.

[8]) de s. c. p. 205. 211.

[9]) de s. c. p. 124.

[10]) de s. c. p. 220.

[11]) de s. c. p. 247.

[12]) de s. c. p. 235. 275. 277.

[13]) cap. I. p. 232; cf. Ampère, (l. c. p. 357).

[14]) de s. c. p. 25. 27. 29. 33. 43. 48. 63. 105. 260.

wie dieſer Mann, wenigſtens in ſeiner Schrift „de sacra coena“, einen Stil ſchreiben konnte, der kaum zu genießen iſt. Er liebt langatmige, endloſe Perioden, Häufung der Negationen und iſt unermüdlich in Wiederholung derſelben Gedanken, wodurch die Lektüre ſeines Buches zu einer keineswegs angenehmen Beſchäftigung wird.[1]) Durchweg herrſcht der trockenſte Gelehrtenton; von jenem Schwunge, der ſeinen Brief an die Eremiten belebt, von jenem Feuer, das in ſeinem Schreiben an Hildebrand lodert, ſind hier kaum Spuren zu entdecken.[2]) Gewiſſe Phraſen und Redewendungen waren ihm ſo zur zweiten Natur geworden, daß ſie immer wiederkehren[3]); ebenſo gewiſſe Bibelſtellen.[4]) Die Methode, deren ſich der Gelehrte in unſerm Buche bedient, nähert ſich bereits der ſcholaſtiſchen.[5]) So wie es vorliegt, iſt dasſelbe am Anfange, in der Mitte und am Schluſſe lückenhaft, doch ſcheint ein beträchtlicher Teil nicht zu fehlen.[6])

Kirchliche Reaktion wider Berengar.

Nachdem Berengar in ſo maßloſer Weiſe aufzutreten gewagt, konnte es nicht fehlen, daß nun auch von kirchlicher Seite eine heftige Gegenbewegung ſich zeigte, eine Bewegung, die erſt mit ſeinem letzten Widerrufe auf der Synode zu Rom 1079 ihr Ende

---

[1]) Vgl. Höfler, (d. Päpſte II. 188 N. 13); Gfrörer (K.-G. IV. 1 p. 588 N. 1); Stäudlin, (Arch. p. 67); Kahnis, (d. Lehre v. Abendm., p. 236); Ampère, (l. c. p. 359).

[2]) Nur wenn er auf das in der Kirche überhand genommene Verderbnis zu ſprechen kommt, wird er wieder beredt, cf. de s. coena p. 61—63.

[3]) z. B. „vecordia“, de s. c. p. 30. 38. 45. 53. 65. 67 u. ö.
„ineptus“ — ibid. 30. 31. 35. 37. 44. 50. 54. 65. 71 u. ö.
„indissimulabiliter“ — ibid. 37. 50. 63. 66. 82 u. ö.
„ex mora et lima“ — ibid. 47. 71. 72. 228. 275. 287 u. ö.
„calumpnia“ — 27. 30. 33. 41. 42. 71 u. ö.
„cordatus homo“ — 27. 65. 82. 102. u. ö.
„dissimulare“, „dissimulatio“ — 87. 91. 102. 105. 119. 130. 134 u. ö.

[4]) „Recede a nobis, scientiam viarum tuarum nolumus (Joh. XXI. 14) — de s. c. p. 36. 50. Subendorf p. 219. „Scrutamini scripturas“ (Joh. V. 39) — de s. c. p. 43. 71. 234. 285. 287. „Sinite illos, caeci sunt duces caecorum.“ (Matth. XV. 14) — de s. c. p. 26. 45. 65. 71.

[5]) Vgl. Stäudlin, p. 68.

[6]) Vgl. Stäudlin, p. 64—69.

erreichte. Zwar erhielt der Scholaſtikus c. 1074 oder 1075 [1]) ein ſehr ſchmeichelhaftes Schreiben von dem Biſchofe Hermann von Metz, bekanntlich einem entſchiedenen Gregorianer, der ihm zugleich einen jungen Cleriker, namens Petrus, zur Ausbildung überſandt hatte; aber ſein Antwortſchreiben [2]) an dieſen Prälaten zeigt, daß er ſich bereits wieder rings von Verfolgern bedrängt ſah. „Beſter Vater," äußert ſich Berengar hier, „der Empfang deines Briefes war mir ein freudiges Zeichen, daß mir der gnädige Gott tröſtend zur Seite ſteht, er, der verwundet und heilt, der mich durch die unzähligen Beläſtigungen meiner Neider in Betrübnis, durch das Geſchenk deines Wohlwollens aber in Freude verſetzt. Denn nur dein Wohlwollen zu mir konnte dich bewegen, mich als einen ſolchen zu betrachten, der ich niemals war, noch je ſein werde. Denn wer bin ich, daß du mir Schätze der Weisheit zuſchreibſt? Eher hätteſt du vom Mangel derſelben reden können. Beſter Vater, den Bruder Petrus habe ich mit Freuden aufgenommen, mit Freuden ſehe ich ihn bei mir. In deinem eigenen biſchöflichen Intereſſe liegt es, zu flehen zur Allmacht des Herrn Jeſus Chriſtus, daß dein Entſchluß, ihn zu mir zu ſenden, für mich und ihn geſegnete Früchte trage. Lebe wohl!"

Derſelben Zeit, wie der Brief an Biſchof Hermann, gehört das Schreiben an, das Berengar an König Philipp von Frankreich richtete.[3]) Philipp, im Alter von 14 Jahren ſchon mit der Regierung des Landes betraut, hatte ſich bald ſo ſehr durch Ehebruch, Schwelgerei und Ungerechtigkeiten aller Art befleckt, daß der apoſtoliſche Stuhl gegen ihn einzuſchreiten ſich gezwungen ſah und ihn 1074 mit dem Bann bedrohte.[4]) In dieſer Lage wandte ſich der jugendliche Monarch an ſeinen Cleriker Berengar, dem er mehrere Punkte zur Entſcheidung vorgelegt zu haben ſcheint.[5]) Auch daraus darf man ſchließen, daß der Scholaſtikus ſelbſt damals in geſpanntem Verhältniſſe zur Kirche

[1]) Subendorf p. 176. 177.

[2]) Berengar an Hermann, Biſchof von Metz, b. Subendorf p. 229.

[3]) Berengar an König Philipp I. von Frankreich, Subendorf p. 225—229.

[4]) Vgl. Subendorf, p. 173 ff.

[5]) „Quod molestus factus sum forsitan occupationibus tuis prolixitate scripti mei, proposita mihi a tua maiestate fecerunt," Subendorf p. 228.

geſtanden habe; und daß er wegen ſeiner Abendmahlslehre verfolgt zu werden befürchtet, erhellt aus dem Umſtande, daß er ſeine Meinung nicht offen auszuſprechen wagt, ſondern ſich ſehr behutſam, faſt ängſtlich ausdrückt. Doch lehnte Berengar die Ehre einer Bundesgenoſſenſchaft mit Philipp ab; er ſtellt ſich ſtrenge auf kirchlichen Standpunkt, dabei wohl auch vom Gedanken geleitet, ſich bei der Kurie zu empfehlen. Freimütig erinnert er den König an ſeine bei der Krönung übernommenen heiligen Verpflichtungen, weiß jedoch ſeine Ermahnungen geſchickt in die Ausſprüche der heiligen Schrift und Väter einzukleiden. Er fordert den Regenten auf zur fleißigeren Teilnahme am Tiſche des Herrn, zur gewiſſenhaften Handhabung der Gerechtigkeit, zur größern Freudigkeit am Almoſenſpenden, zu eifrigerem Kirchenbeſuche. Von der Gerechtigkeit bemerkt er, daß ſie ſo recht heiligſte Pflicht der Krone ſei. Die Mildthätigkeit habe Chriſtus ſelbſt gepredigt [1]), und der Prophet Daniel habe dem Könige Nabuchodonoſor den Rat gegeben, ſeine Sünden durch Almoſen, und ſeine Miſſethaten durch Barmherzigkeit gegen die Armen zu tilgen; nicht bloß der König, die Großen der Erde überhaupt ſeien zur Ausübung guter Werke gehalten. Hinſichtlich des Gebetes verweiſt der Scholaſtikus auf das Wort des Herrn, daß man beim Gebete nicht viele Worte machen ſolle; nicht auf die Länge des Gebetes komme es an, ſondern auf die rechte Stimmung des Herzens, die allerdings nicht immer vorhanden ſei; auch ſolle man, was insbeſondere der König und ſeine Räte beherzigen möchten, die Zeit des Gebetes ſo einrichten, daß man dadurch nicht an der Erfüllung wichtiger Berufspflichten gehindert werde. Ausführlich wird die Frage über die Theilnahme an den Sacramenten des Tiſches des Herrn erörtert; unter Berufung auf die Väter, insbeſondere Auguſtin, warnt Berengar vor dem unwürdigen Empfange und geht dann auf die Unterſuchung über, wie oft man der heiligen Communion nahen ſolle, ſich auch hier der Entſcheidung Auguſtins anſchließend. Zum Schluſſe ermahnt er den König zur pudicitia conjugalis, zur Mäßigkeit und Nüchternheit, und erinnert ihn nochmals an ſeine Pflicht, ſeinem Volke ein guter Regent zu ſein.[2])

[1]) Matth. 25. 34—36; I Tim. 6. 17—19.

[2]) In einem dem Briefe angefügten Poſtſkriptum wird der König aufgefordert „de sacrilegio ecclesiae beati Martini regiae rigorem censurae

In seinem Buche de sacra coena hatte sich der Archidiakon triumphirend gerühmt, das Hauptbollwerk der Gegner, Lanfranc's vielgepriesene Schrift, gänzlich widerlegt zu haben. Aber schon erstand auf dem literarischen Kampfplatze ein neuer, rüstiger Kämpe zur Vertheidigung der kirchlichen Abendmahlslehre. Guitmund, eines Priesters Sohn, hatte in seiner Jugend den Unterricht Lanfranc's genossen, lebte dann als Mönch im Kloster hl. Kreuz zu Leufred in der Normandie und ward später Erzbischof von Aversa in Apulien.[1]) Seine Schrift de corporis et sanguinis Christi veritate in eucharistia", die in drei Bücher abgeteilt und in Form eines Dialoges zwischen ihm und seinem Freunde Roger verfaßt ist,[2]), nimmt unter allen wider den Scholastikus erschienenen Abhandlungen neben der Alger's von Lüttich ohne Zweifel den ersten Platz ein; er bringt hier eine Reihe trefflicher Gedanken und Argumente, berücksichtigt auch die dialektischen Schwierigkeiten seines Gegners, wendet sich aber gegen diesen mit einer Heftigkeit, die ihn nicht immer gerecht sein läßt.[3]) Überhaupt scheint die Erbitterung gegen den Häretiker damals den höchsten Grad erreicht zu haben; wäre doch Berengar auf einer am 13. Januar 1076 unter dem Vorsitze des päpstlichen Legaten Gerald zu Poitiers gefeierten Synode über den Leib und das Blut des Herrn beinahe getötet worden![4]) Katholischer-

---

exercere"; Sudendorf vermutet (p. 176), „es sei darunter die fortwährende Widersetzlichkeit der Kirche St. Martin gegen ihren vom König ernannten und vom Papste bestätigten Erzbischof Radulf von Tours zu verstehen."

[1]) Vgl. hist. lit. (VIII. 553); Busse (Grundriß I. 352).

[2]) Gedr. bibl. m. Lugd. XVIII. p. 440—65 u. ö.

[3]) Vgl. Stäudlin, (Arch. p. 11); Neander (IV. 330); Sudendorf (p. 54); Reuter (I. 90).

[4]) Chron. Malleac.. (Mansi XX. 447): „Anno aerae Christianae 1075 Pictavis fuit Concilium, quod tenuit Giraudus legatus de corpore et sanguine domini, in quo Berengarius ferme interemptus est. Fueratque aliud Concilium apud S. Maxentium VII. Kal. Julii, in quo erat major Gosselinus archiepiscopus Burdegalensis. Istud primum fuit VII. Kal. Julii et aliud Idibus Januarii." Es fanden also 1075 zwei Synoden statt: die erste wurde am 25. Juni im Kloster St. Maxentius unter Vorsitz Joscelins von Bordeaux, eines Freundes Berengar's (Sudendorf p. 200. 230. 232), gefeiert und beschäftigte sich, wie es scheint, mit der Abendmahlslehre nicht; die andere wurde am 13. Jan. desselben Jahres nach französischer Zeitrechnung, d. h. am 13. Januar 1076 abgehalten.

ſeits berief man ſich nämlich zur Verteidigung des althergebrachten Glaubens auf die Autorität des hl. Hilarius, der beſonders in Poitiers eine ſehr hohe Verehrung genoß, da er ja in dieſer Stadt geboren war und lange Jahre die biſchöfliche Würde daſelbſt bekleidet hatte. Als nun Berengar ſich vermaß, die Autorität dieſes hochberühmten Lehrers abzulehnen, ja denſelben auf Grund einer chriſtologiſchen Stelle ſogar der Häreſie zu bezichtigen, da brach unter dem anweſenden, gegen Berengar ohnehin ſchon aufgebrachten[1]) Volke ein Sturm der Entrüſtung aus, und die Aufregung ward ſo groß, daß ihr der Scholaſtikus beinahe zum Opfer gefallen wäre. Abt Reginald in Poitiers, ſowie der Mönch Sentun und der Canonikus Heinrich ſäumten nicht, über die dem Heiligen zugefügte, unerhörte Schmach Nachricht an Lanfranc, nunmehrigen Erzbiſchof von Canterbury und Primas von England, zu erſtatten, der denn auch bald darauf in einem Schreiben die Orthodoxie des hl. Hilarius verteidigte.[2]) Man dürfe ſich nicht wundern, wenn jener Schismatiker Berengar von einem Gliede des Hauptes ſo Verderbliches zu behaupten wage, da er ja auch gegen das Haupt ſelbſt ſo Vieles und Schändliches zu glauben und lehren ſich erdreiſte. Ein Papſt Gelaſius, ein Auguſtin, ein Hieronymus hätten Hilarius mit Lobſprüchen überhäuft, müßten alſo gleichfalls der Häreſie bezichtigt werden, wenn Hilarius es werde. Ueberhaupt müſſe man bei der Lektüre der Väter vorſichtig zu Werke gehen. Die von Berengar als anſtößig bezeichnete Stelle[3]) laſſe ſich leicht erklären durch die ſog. com-

[1]) Schon zu Vercelli mußte der Papſt die beiden Cleriker, die für Berengar eintreten wollten, gegen die Volkswut beſchützen (de s. c. p. 47); auch zu Tours muß Berengar nachgeben „ne tumultum compescere popularem suffugerem“ (d. s. c. p. 52); und ſeitdem hatte ſich dieſe Mißſtimmung wohl eher vergrößert als vermindert, beſonders ſeit Erſcheinen des Buches de s. coena.

[2]) Epist. L., (Dachery p. 235. 236). Mabillon, (annales V. 57) nimmt an, der Brief an Lanfranc ſei der Synode vorausgegangen; cf. hist. lit. (VIII. 209).

[3]) „Dei filius hominem verum secundum similitudinem nostri hominis non deficiens a se Deo sumpsit; in quo (quem) quamvis aut ictus incideret aut vultus (vulnus) discinderet, afferrent quidem haec impetum passionis, non tamen dolorem passionis inferrent, ut telum aliquod aut aquam perforans aut ignem compungens aut aëra vulnerans . . . Virtus corporis sine sensu poenae vim poenae in se desaevientis excepit.“

municatio idiomatum, wornach in Folge der hypoſtatiſchen Union die Attribute der menſchlichen Natur dem Sohne Gottes, die der göttlichen dem Menſchenſohne beigelegt werden. Lanfranc ſchließt mit der Mahnung, die Adreſſaten ſollten, da ſie in Mitte von Schismatikern und deren Gönnern lebten, dieſen die Furcht des Herrn als Schild entgegenhalten.

Doch waren mit der Synode zu Poitiers die Maßregeln wider den Häretiker nicht erſchöpft. Gleich Gerald nahm auch Biſchof Hugo von Die, päpſtlicher Legat in Frankreich, die Sache Berengar's energiſch vor. Schon ging man damit um, dieſen ſeiner Würden, die er am Dome zu Angers bekleidete, zu entſetzen; ſchon waren ſelbſt in Rom Klagen und Beſchwerden wider den Archidiakon eingelaufen[1]), der ſo ungeſcheut das Gift ſeiner Irrlehre verbreite. Gregor VII. entſchied, der Angeklagte ſolle Cleriker zu Angers bleiben, ſolle aber ſeine Rede bewachen und Schweigen beobachten, und ließ ihn durch die eben von Rom zurückkehrenden Biſchöfe von Angers und Nantes von dieſer ſeiner Verfügung verſtändigen. Allein von all' dem wußten die für Gallien beſtimmten Legaten nichts, ja Hugo von Die wollte nun mit der Abſetzung Berengar's zu Angers wirklich Ernſt machen. Der Papſt beugte dem zwar durch ein Schreiben an Hugo vor, geſtattete ihm aber, den Scholaſtikus auf einer Synode zur Verantwortung zu ziehen.[2]) Letzterer weigerte ſich jedoch, vor einer ſolchen Verſammlung, von der er ſich nach dem Vorfalle zu Poitiers nichts Gutes erwarten durfte, zu erſcheinen, und teilte dies brieflich[3]) dem Papſte mit. Er beruft ſich darauf, daß er bisher getreulich der päpſtlichen Weiſung, ſich ruhig zu verhalten, nachgekommen ſei und ſich überhaupt vorgenommen habe, über fragliche Sache nur mehr in des Papſtes Gegenwart zu reden, den er gelegentlich wieder ſehen und hören zu können hofft. Dagegen möge doch der Papſt ihn nicht vor den Richterſtuhl eines

[1]) Und zwar ſchon zu Beginn des Pontifikats Gregor's, wie aus Berengar's 1077 geſchriebenem Briefe an erſteren erhellt, worin es heißt: „voluntatem tuam in eo fuisse multo ante tempore, ut iuberes . . . me ponere custodiam ori meo", Sudendorf (p. 231. 183). Auch dies deutet darauf hin, daß das Buch de sacra coena unter Gregor VII. erſchienen ſei.

[2]) Sudendorf (p. 230. 231).

[3]) Berengar an Papſt Gregor VII., i. J. 1077, Sudendorf (l. c.; 182 ff.)

ſo verächtlichen Menſchen, wie Hugo von Die, ſtellen. „Beſter Vater! Göttliches und menſchliches Recht ſchreibt vor, verdächtige, abgeneigte und feindſelige Richter zu meiden. Desgleichen ſagt das göttliche Recht, daß, wer ſich in ſeinem Leben verächtlich zeigt, auch in ſeiner Rede keine Achtung verdiene, daß ferner, wer ſich aus dem Zeugnis Gottes nichts macht, auch den Menſchen gegenüber das Gewicht ſeines Zeugniſſes verloren habe. Ich beſchwöre dich alſo, mir zu geſtatten, daß ich mich in acht nehme und mich dieſen wilden, gewaltthätigen Gemütern nicht preisgugeben brauche. Lebe wohl, beſter Vater, und laſſe meiner Wenigkeit noch lange den Schutz angedeihen, der des apoſtoliſchen Stuhles ſo würdig iſt.“

Da Gregor VII., wie es ſcheint, auf dieſes Schreiben hin nicht ſofort eine Entſcheidung traf, ſo fragte in Abweſenheit Hugo's ein anderer päpſtlicher Legat, Abt Hugo von Clugny, beim apoſtoliſchen Stuhle an, wozu man ſich in Berengar's Sache entſchloſſen habe. Darauf erfolgte 7. Mai 1078 die Antwort des Papſtes,[1]) die in Begleitung eines Cardinals von Rom nach Frankreich zurückkehrenden Geiſtlichen würden ſeinen Willen eröffnen. Wahrſcheinlich überbrachten ſie den Auftrag, Berengar habe ſich auf einem, Ende desſelben Jahres zu Rom abzuhaltenden Concile zu ſtellen.

Berengar auf den römiſchen Synoden 1078 und 1079.

Der Scholaſtikus folgte dem Rufe des Papſtes. Seit langem gewohnt, in Hildebrand einen Parteigänger zu erblicken, der ihm helfen *wolle*, glaubte er den Zeitpunkt gekommen, wo jener ihm auch wirklich helfen *könne* und *werde*. Hoffnungsfreudig machte ſich alſo Berengar trotz ſeines hohen Alters auf die Reiſe. Nach dem Berichte,[2]) den er ſelbſt über ſeinen damaligen Aufenthalt

[1]) Jaffé, (Monum. Gregoriana, p. 317); Mansi, (XX. 253); Sudendorf (55. 56. 185. 186); Hefele-Knöpfler, (Conc.-G. V. 126).

[2]) Acta Concilii Romani sub Gregorio VII. in causa Berengarii ab ipso Berengario conscripta cum ipsius postea recantatione, ex M.S. Codice Gemblacensi, Martène et Durand, (thes. nov. anecd. t. IV. p. 103—109).

Bouquet (XI. 530. 531) glaubt, dies Schriftſtück werde Berengar fälſchlich zugeſchrieben, und Rieberer (p. 44—49) führt mehrere Punkte auf, die geeignet erſcheinen, dieſe Zweifel zu bekräftigen. Doch hat Stäudlin (p. 82—89)

in Rom und die Vorgänge während desselben gibt, schien auch wirklich alles gut zu gehen. Denn Gregor VII. ließ am Allerheiligenfeste 1078 den Archidiakon in Gegenwart der versammelten Bischöfe eine Glaubensformel beschwören, ganz ähnlich derjenigen, die dieser 1054 auf der Synode zu Tours abgelegt hatte, nämlich: „Ich bekenne, daß das Brod des Altares nach der Consecration der wahre Leib Christi ist, der geboren wurde aus der Jungfrau, gelitten hat am Kreuze und sitzet zur Rechten des Vaters, und daß der Wein, nachdem er consecriert ist, das wahre Blut ist, das aus der Seitenwunde Christi floß. Und wie ich mit dem Munde bekenne, so beteuere ich auch im Herzen zu glauben. So wahr mir Gott helfe und sein heiliges Evangelium." Ferner habe der Papst entschieden, dieses Bekenntnis, dem nichts zugefügt, von dem aber auch nichts weggelassen werden dürfe, müsse für den Glauben genügen, müsse genügen für Diejenigen, welchen man Milch zum Trinken, aber nicht Speise reichen dürfe. Laut habe Gregor VII. allem Volke verkündet, Berengar sei kein Häretiker, seine Lehre sei aus der heiligen Schrift, nicht aus seinem eigenen Herzen geschöpft; auch Petrus Damiani, der doch dem Lanfranc weder an Gelehrsamkeit, noch kirchlicher Würde nachstehe, habe Lanfranc's Lehre nicht gebilligt.[1]) Von

---

diese Bedenken widerlegt, und die acta atmen auch wirklich ganz und gar Berengar's Geist, auch seine sprachlichen Eigentümlichkeiten finden sich hier wieder. Dagegen wird mit größerem Rechte die durchgängige Glaubwürdigkeit der acta angefochten, die bezüglich mancher Punkte den Stempel höchster Unwahrscheinlichkeit an sich tragen. Schon Martène (l. c. p. 102), ebenso Mabillon (act. SS. S. VI. P. II. n. 77) haben die Zuverlässigkeit der acta in Frage gestellt, auch Stäudlin (p. 81. 82) wagt für dieselbe nicht durchwegs einzutreten, ebenso Döllinger (Lehrbuch d. K.-G., I. 416), Reuter (Gesch. d. rel. Aufkl., I. 122). Dagegen findet Schwabe (p. 122), „wenn sich auch sicherlich nicht leugnen lasse, daß der Berichtende im höchsten Grade Partei gewesen ist und daß es sich außerdem um Vorgänge handelte, die sich als interne Verhandlungen der Kritik der Leser entzogen und infolgedessen zu tendenziösen Entstellungen des Sachverhalts recht wohl verleiten konnten", „nichts, was ihm unglaublich schiene." Auch Giesebrecht scheint gegen die Glaubwürdigkeit der acta keine Bedenken zu hegen (d. Kaiserz., III. 2 p. 466. 467; III. 3 p. 1111).

[1]) Dagegen schreibt Dr. Neukirch, (Petrus Damiani, p. 58) mit Recht: „Der in seinen Berichten oft sehr unglaubwürdige Berengar stellt zwar Damiani als Lanfranc's Gegner hin; doch wird dies hinlänglich durch die

allen Seiten habe der Papst den Bischöfen, Clerikern, Äbten und Mönchen Bücher zusammentragen lassen und ihnen die Aussprüche eines Augustinus, Hieronymus, Ambrosius und anderer zum Lesen vorgelegt, angesehene Männer aus des Papstes nächster Umgebung,[1]) wie die Bischöfe von Porto, Sutri, Ferrara, die Cardinäle Atto von Mailand und Deusdedit, der Kanzler Petrus, des Papstes Cleriker Fulco, der gelehrte Tethbald, hätten seine, Berengar's, Lehrmeinung geteilt.[2]) Doch fehlte es auch nicht an Bischöfen, die mit einem solchen Vorgehen gegen Berengar, den rückfälligen, hartnäckigen Ketzer, unzufrieden waren. Sie drangen vielmehr in den Papst, den Angeschuldigten bis zur nächsten Fastensynode[3]) in Rom zu behalten, indem sie hofften, dieselbe werde zahlreicher besucht sein und es werde ihnen dann leichter gelingen, den Papst zu energischeren Maßregeln gegen Berengar zu bestimmen. Um das Mißtrauen, das in Berengar's Aufrichtigkeit vielfach gesetzt wurde, zu zerstreuen, hatte Gregor VII. bekannt machen lassen, der Scholastikus wolle seine Erklärung durch einen feierlichen Eid bekräftigen; ja, dieser machte sich an-

---

von Damiani selbst öfter ausgesprochenen Ansichten widerlegt." Merkwürdig ist die Auffassung, die Schwabe (p. 79) von Damiani hegt. Nach ihm vertragen sich die Wunderberichte, die Damiani über das heilige Abendmahl überliefert, ganz wohl mit dessen von Berengar behaupteter Zustimmung zur häretischen Abendmahlslehre. Damiani sei eben „bei den höchsten Anlagen das rettungslose Opfer ungeheurer Unklarheit" geworden. „Unklar hat er sich in der Politik gezeigt, unklar bewies er sich auch im Abendmahlstreite"(!).

[1]) Vgl. Reuter, (l. c. p. 17); Giesebrecht, (l. c. III. 1051).

[2]) Was Berengar wohl nur daraus schließt, daß sie sich mit der ihm vorgelegten Glaubensformel einverstanden erklärt haben werden.

[3]) Lanfr. (cap. II. p. 233); chron. Tur., (Bouq. XII. 461, das aber irrig die Vorgänge unter Gregor VII. schon unter Nikolaus geschehen sein läßt); Petrus Pisanus, (Watterich p. 299. 300); chron. Hug. Flav., (Pertz Script. VIII. 450) erwähnen nur die Synode von 1079; auch Bulaeus (I. 456) nimmt nur eine Synode an, verlegt aber umgekehrt die Vorgänge von 1079 auf Februar 1078. Doch ist das Auftreten Berengar's auf beiden Synoden nicht blos durch den Bericht Berengar's, sondern auch durch den Chronisten Bernold gesichert, der (b. Pertz, Script. V. 435; cf. Rieberer p. 81) schreibt: „1078 . . . Beringarius Andegavensis canonicus, ut ab haeresi sua resipisceret, sinodaliter convenitur eique induciae usque ad proxime futuram sinodum concoduntur." Vgl. Mansi (XX. 516); Hefele-Knöpfler (V. 126. 127); Giesebrecht (III. 2 p. 462. 463).

heiſchig, durch das Ordale des glühenden Eiſens zu erproben, daß er wirklich ſo denke, wie er in der Formel bekenne.[1]) Schon bereitete ſich Berengar durch Gebet und Faſten auf die Entſcheidung vor; in einem rhythmiſchen Gebete[2]), das uns ein getreues Bild ſeiner damaligen Stimmung gibt, fleht er „den gerechten Richter", „den Hort und Schützer der Unſchuld" um ſeine Hilfe und ſeinen Beiſtand an, auf daß es ihm gelinge, möge, den „Fallſtricken ſeiner Feinde" zu entrinnen. Wir laſſen einige Strophen hier folgen:

Jeſu Chriſt, gerechter Richter,
Du, der Fürſten Fürſt und Herr,
Herrſchend mit dem Vater immer
Und dem heiligen Geiſte hehr:
Meinen flehentlichen Bitten
Schenke gnädiglich Gehör!

Möge, Herr, Dein glorreich Leiden
Mich beſchützen immerdar,
Mich beſchirmen und behüten
Vor der drohenden Gefahr,
Mich, zu leben Deinem Dienſte,
Retten aus der Feinde Schar!

Steh mir bei mit Deinem Arme,
Schirme mich mit Deiner Macht,
Daß der Feinde Argliſt nimmer
Stürze mich in Geiſtesnacht,
Meinen Leib ihr Fallſtrick nimmer
Schleudere in Todesſchacht.

[1]) cf. Mabillon. (act. SS. S. VI. P. II. n. 76).

[2]) Oratio per Magistrum Berengarium Turonensem, ex MS. majoris monasterii, Martène et Durand, (thes. anecd. IV. 115. 116). Schon das chron. S. Petri Vivi Senon., (Spicil. II. 747); Bouq. (XII. 279) kennt dieſes Gebet und ſchreibt es dem Scholaſtikus zu. Dagegen weiß das chron. Alber. Tr. Font., (Bouq. XI. 354) zu erzählen: „Berengar, der ein gewaltiger Zauberer geweſen ſei, habe einen Cleriker vornehmer Abkunft zur Erziehung gehabt. Dieſer nun habe in des Meiſters Abweſenheit in deſſen Zauberbüchern geleſen, ſei aber dafür vom Teufel umgebracht worden. Berengar habe den Dämon gezwungen, in den Leib des Getöteten einzugehen, und ſo ſei der Knabe wieder lebendig geworden, eine Zeit lang herumgegangen und mit den andern im Chore geſtanden, bis ein anderer Zauberer den Betrug aufdeckte. Darauf ſei Berengar zum Tode verurteilt worden, habe ſich jedoch in eine Kirche geflüchtet, wo er das Gebet „Juste judex" verfaßt und durch mitleiderregendes Abſingen desſelben ſeine Freiheit wiedererlangt habe."

Der Du einſtens haſt zerſchmettert
Starker Hand der Hölle Thor,
Schmett're nieder meine Feinde,
Züchtige der Argen Chor,
Mein Verderben iſt ihr Sinnen,
Beuge ihrer Tücke vor!

Zittern mögen ſie und beben,
Deren Herz nur Bosheit ſpricht,
Die mich haſſen, die mich neiden,
Geh' mit ihnen ins Gericht!
Guter Jeſu, ſüßer Jeſu,
O verlaß', verlaß' mich nicht!

Du, der Unſchuld Hort und Schützer,
Du ſei meine ſtarke Wehr',
Daß ich ſiegreich widerſtehe
Meiner Feinde grimmem Heer',
Daß ihr ſchmählich Unterliegen
Mich erfreue mehr und mehr! . . . .

Da brachte am Vorabende des zum Gottesurteil feſtgeſetzten
:s der Abt von Monte-Caſino noch nach Sonnenuntergang
ngarn die Botſchaft, er möge ſich in ſein Quartier begeben,
ıach des Papſtes Willen die Probe des glühenden Eiſens zu
cbleiben habe.

Indeſſen kam die Zeit, welche zur Abhaltung der ſchon
llerheiligen angekündigten Faſtenſynode beſtimmt war. Zur
ereitung auf dieſelbe ordnete Gregor VII. Gebete und Faſten
)amit es dem Herrn gefallen möge, die Verhandlungen, ins-
:dere auch hinſichtlich Berengar's, mit ſegensreichem, dauerndem
ge zu krönen.[1]) Als nun am 11. Februar 1079 das Concil

[1]) Das ſcheint der hiſtoriſche Kern zu ſein, welcher den ſich widerſprechenden
ıten Berengar's und Benno's, dieſes heftigen Feindes Gregor's VII.,
runde liegt. Erſterer erzählt nämlich, der Papſt habe ihn einige
vor Eröffnung der Faſtenſynode zu ſich rufen laſſen und in Gegenwart
iſchofs von Porto geſprochen: „Ich zweifle nicht, daß Deine Lehre über
)pfer Chriſti ſchriftgemäß und richtig iſt. Da ich aber gewohnt bin, in
geren Angelegenheiten meine Zuflucht zur ſeligſten Jungfrau Maria zu
:n, ſo habe ich vor etlichen Tagen einem vertrauten Freunde aufgetragen,
e und Faſten zu veranſtalten, um von Maria die Gnade zu erlangen,
e mit Worten kundgeben möge, woran man ſich in der Frage über das
Chriſti zuverläſſig halten müſſe. Der Vertraute kam meinem Wunſche

in der Salvatorkirche eröffnet wurde, begann sofort die Erörterung über den Leib und das Blut des Herrn. Der größte Teil der Versammlung sprach sich dahin aus, „daß Brod und Wein durch das heilige Gebet und die Consecration des Priesters kraft

nach und vernahm von der seligen Jungfrau, man solle sich hinsichtlich des Opfers Christi einzig an die hl. Schrift halten, gegen welche Berengar nicht verstoße. Dies wollte ich Dir mitteilen, auf daß Du sicheres Vertrauen auf uns und freudigere Hoffnung fassest." Benno meldet, Gregor VII. habe, obgleich doch schon ein „dubius in fide infidelis est", den Cardinälen Fasten auferlegt, damit Gott zeige, wer über den Leib des Herrn richtiger lehre, die römische Kirche oder Berengar; auch habe er die Cardinäle Otho (Atto) und Kuno in die Kirche St. Anastasia geschickt, damit sie mit dem Erzpriester Suppo 3 Tage hindurch fasteten, und das Psalterium und Messen sängen, auf daß ihnen Christus das genannte Zeichen schicke, das aber keineswegs erfolgt sei (bei Goldast, Apol. pro Henrico IV. p. 3); cf. Bulaeus (I. p. 464). Bischof Egilbert von Trier schreibt (epist. contra Hildebrandum Papam) bei Eccard., (corp. hist med. aev. II. 170): „en verus pontifex et verus sacerdos qui dubitat, si illud quod sumitur in dominica mensa, sit verum corpus et sanguis Christi"; die Aftersynode zu Brixen sprach über Gregor VII. „catholicam atque apostolicam fidem de corpore et sanguine Domini in quaestionem ponentem, haeretici Berengarii antiquum discipulum" die Absetzung aus, 25. Juni 1080 (s. Watterich, Pont. Rom. vit. I. 442).

Allein mit Recht hat schon Mabillon, (act. SS. S. VI. II. n. 77) auf den wesentlichen Widerspruch aufmerksam gemacht, der zwischen Berengar's und Benno's Darstellung besteht, indem nämlich der erstere das erbetene Wunder eintreten läßt, der andere aber nicht: schon diese Differenz macht den ganzen Bericht höchst verdächtig. cf. Rieberer, (p. 86. n. 72).

Ferner ist es doch eine maßlose Arroganz von Seite Berengar's, wenn er auf einmal für seine Lehre Wunder beansprucht, er, der über die Wundergeschichten des Paschasius so oft sich lustig gemacht hatte (cf. d. s. c. p. 37; Reuter, Gesch. d. rel. Aufkl. I. XIII. p. 294. n. 34). Wenn zu Gunsten Berengar's eine solche Erklärung der seligsten Jungfrau erfolgt wäre und Gregor auf ihren Ausspruch so hohe Dinge hielt — warum hat er auf der Synode vom erfolgten Wunder keine Mitteilung gemacht? Hätten die Oppositions-Bischöfe auch Gregor's Urteil über Berengar mißbilligen können, der Erklärung der seligsten Jungfrau hätten sie sich beugen müssen! Oder soll Gregor VII. die ganze Geschichte erfunden haben? Aber wenn sie doch einmal erlogen ist, sollten Berengar und Benno, die ja den Nutzen davon hatten, der Lüge nicht viel eher geziehen werden dürfen, als ein Mann wie Gregor VII.? Endlich hat schon Döllinger (I. 417) bemerkt, daß das Betragen, welches Berengar (und neuestens Reuter I. 122. 123) dem Papste zuschreibt, dieses unsichere, haltlose Hin- und Herschwanken dem ganzen geschichtlich bekannten Charakter Gregors widerspricht.

unsichtbarer Wirkung des heiligen Geistes substantiell verwandelt werden in des Herren Leib, der am Kreuze hing, und in sein Blut, das aus seiner Seitenwunde floß," und stützten sich hiebei auf jede Weise auf die Aussprüche der griechischen und lateinischen Väter. Einige jedoch, mit arger und langwieriger Blindheit geschlagen, suchten, sich und andere täuschend, durch gewisse Scheingründe darzuthun, die Wandlung geschehe nur figürlich, jener substantielle Leib Christi sitze im Himmel zur Rechten des Vaters und steige nicht in die Eucharistie herab: doch mußten sie bald ihren Widerstand gegen die Wahrheit aufgeben.[1]) Drei Tage hindurch währten die Disputationen, an welchen außer Berengar besonders noch Bruno,[2]) später Bischof von Segni, und der gelehrte Diakon Alberich[3]) von Monte-Casino, nicht aber Wolphelm,[4]) Abt von Brauweiler, hervorragenden Anteil genommen zu haben scheinen. Endlich wurde auf Betreiben Alberichs und der Bischöfe

---

[1]) Vgl. außer den act. Berengar's: Jaffé, (Monum. Gregor. 352. 353); Petrus Pisanus, (Greg. VII. vit., Watterich I. 299. 300); chron. Hug. Flavin., (Pertz Script. VIII. p. 450); Bernald., (bei Rieberer p. 81—84); chron. Bern., (Pertz Script. V. p. 435); chron. Turon., (Bouq. XII. 461); Greg. VII. ep. ad. Mathild., (bei Mabillon act. SS. VI. II. n. 75 und Sudendorf p. 186); Thomas Valdensis, (Mansi XX. 523—525). — Baronius, (ad. a. 1079 p. 548); Pagi; (Crit. IV. ad ann. 1079 p. 270); hist. lit. (VIII. p. 210); Mabillon, (act. SS. n. 29); Bouquet (XI. p. 527 seq.); Fleury, (XIII. 385); Nat. Alex., (XIV. diss. I. art. XVII.); de Roye (p. 73); Stäudlin (p. 78—81); Neander (p. 353); Schröckh, (23. 548); Engelhard, (K.-G. 2 B. 164); Gfrörer, (Greg. VII. I. B. p. 900 ff.); Brischar, (K.-L. II. Aufl. p. 400); Hefele-Knöpfler, (Conc.-G. V. 129); etc.

[2]) cf. vit. S. Brunonis, (act. SS. mens. Jul. t. IV. p. 479); Mabillon, (act. SS. VI. II. n. 29).

[3]) chron. mon. Cas. (lib. III. cap. XXXV, Muratori, (Rer. Ital. Script. t. IV. p. 455. — Zwar setzen Baronius (ad ann. 1059) und Rieberer (p. 45) in die Glaubwürdigkeit dieses Chronikons Zweifel, und es muß zugegeben werden, daß die Angabe desselben, es sei Alberich 8tägige Frist gegeben worden, mit den andern Quellen, welche in 3 Tagen die ganze Sache erledigt sein lassen, in Widerspruch steht. Allein Berengar führt selbst in dem von Mabillon, (act. SS. n. 62) mitgeteilten Bruchstücke: „Refutatio formulae professionis fidei" die Hinzufügung des „substantialiter" in's Symbolum auf die Bemühungen Alberichs zurück; cf. Mabillon, (l. c. n. 29; n. 62); Muratori, (l. c. n. 2). Ansprechend ist Schwabe's (p. 127) Vermutung, Alberich habe zur Abfassung seines Werkes die Zwischenzeit zwischen den beiden Concilien benützt.

[4]) Wie Bulaeus (I. 456); de Roye (p. 74) berichten.

Landulph von Piſa und Ulrich von Padua dem Scholaſtikus eine Glaubensformel vorgelegt, welche die kirchliche Lehre von der Weſenswandlung und realen Präſenz ſo beſtimmt ausſprach, daß keine Mißdeutung, keine Ausflucht mehr möglich ſchien. Sie lautete: „Ich glaube mit dem Herzen und bekenne mit dem Munde, daß Brod und Wein, die auf den Altar gelegt werden, durch das Myſterium des Gebetes und die Worte unſeres Erlöſers ihrer Subſtanz nach (substantialiter) verwandelt werden in das wahre und eigentliche und lebendigmachende Fleiſch und Blut unſeres Herrn Jeſu Chriſti, und daß nach der Conſecration vorhanden ſei der wahre Leib Chriſti, der geboren ward aus der Jungfrau und aufgeopfert für das Heil der Welt am Kreuze hing und nun ſitzet zur Rechten des Vaters, und das wahre Blut Chriſti, das ſich aus ſeiner Seite ergoß, nicht bloß dem Zeichen und der Kraft des Sacramentes nach, ſondern in der Eigentümlichkeit der Natur und in der Wahrheit der Subſtanz.[1])“

Berengar war ſehr ungehalten über dieſe Abänderung der früheren Formel, insbeſondere über die Einfügung des Wortes „substantialiter“. Aber er wußte ſich zu helfen. Er nahm die Formel in Empfang, las ſie, ſoweit die Kürze der Zeit es erlaubte, durch und erklärte ſich bereit, dieſelbe auch in ihrer jetzigen Faſſung anzunehmen, indem er mit erbärmlicher Sophiſtik die Worte „panis sacratus in altari est corpus christi substantialiter“ ſo auslegte, als ſei das conſecrierte Brod unbeſchadet ſeiner eigenen Subſtanz „salva sua substantia“ Chriſti Leib: ja er glaubte ſich für ſolch ein unehrliches, auf die Täuſchung der Gegner berechnetes Verfahren ſogar auf das Beiſpiel Chriſti berufen zu können, der ja auch zuweilen mit ſeinen Worten einen ganz anderen Sinn verbunden habe als die frageſtellenden Perſonen,[2]) den man aber deshalb doch nicht der Unwahrheit beſchuldigen könne. Aber die Biſchöfe trauten ihm auch jetzt noch nicht: ſeine dialektiſchen Taſchenſpielerkünſte kennend, ſprachen ſie den Verdacht aus, Berengar mißdeute am Ende auch dieſe Formel wieder nach ſeinem Sinne, und verlangten alſo, er ſolle eidlich bekräftigen, daß er künftig das Bekenntnis nur im Sinne der Synode erklären

[1]) cf. Denzinger, Enchiridion (p. 132), das den Zuſatz hat: sicut in hoc brevi continetur etc.

[2]) z. B. Matth. 8. 19, 20. — Joh. 7. 8. — Matth. 20. 23.

werde. Der Archidiakon aber entgegnete: Ihr Sinn gehe ihn nichts an, er halte sich einzig an das, was er vor einigen Tagen mit dem Papste gesprochen habe. Nun war die Geduld des Papstes zu Ende; bedeutete ja doch Berengar's ebenso freche als unkluge Äußerung[1] nichts weniger als eine Verdächtigung seiner (des Papstes) eignen Orthodoxie vor den Augen des versammelten Concils! Gregor VII. gebot, der Scholastikus solle sich auf die Erde niederwerfen und bekennen, daß er bisher darin geirrt habe, daß er keine Wesenswandlung angenommen habe. „Was soll ich sagen?[2] Durch des Papstes plötzlichen Wahnsinn verwirrt und von Gott zur Strafe meiner Sünden mit der Gnade der Standhaftigkeit nicht ausgestattet, warf ich mich, damit nicht der Papst über mich das Anathem ausspreche, und dann, was die notwendige Folge davon gewesen wäre, das Volk mir irgend einen schimpflichen Tod anthue, auf den Boden nieder und bekannte mit sacrilegischer Stimme, daß ich geirrt habe, also bei mir denkend: Alle, die dich töten werden, rühmen sich des christlichen Namens; allgemein wird man in deiner Ermordung Gott einen Dienst erwiesen zu haben meinen. Leichter nimmst du zur Barmherzigkeit Gottes deine Zuflucht; befreie dich nur um jeden Preis aus der Gewalt und den Händen dieser thörichten Menschen. Zu diesem Sacrilegium veranlaßte mich noch folgender Umstand. Glaubwürdige Männer, nämlich der Abt von Monte-Casino und Petrus von Neapel, Mönch desselben Klosters, teilten mir mit, der Papst sei Willens, mich lebenslänglich in ein Kloster einzusperren, damit man von ihm nicht etwa glaube, er sei mit mir derselben Ansicht gewesen."[3] So schwor also Berengar scheinbar seinen Irrtum ab im Angesichte der versammelten Prälaten, unter denen Bischof Hugo von Die

[1] Kurtz, (K.-G. I. p. 344; Jakobi (in Herzog's Real-Encyklopädie, II. B. 305 ff.).

[2] Act. Conc. Rom. p. 108.

[3] Diese Erzählung Berengar's ist sicher ebenso unhistorisch wie obiger Wunderbericht. Von Gregor VII. hatte der Scholastikus nichts zu fürchten. Vielleicht hörte er von Petrus und dem Abte von Monte Casino das Gerücht, der Papst beabsichtige dies oder jenes, das er nun, leichtgläubiger Natur, wie er war (vgl. Sudendorf p. 211), sofort für bare Münze nahm. Einem Hildebrand aber sollte man doch nicht die Thorheit aufoktroieren, durch Gefangenhaltung des Häretikers seinen vielen Gegnern eine beständige und gefährliche Handhabe zu seiner eigenen Verketzerung zu bieten!

und Altmann von Paſſau, ferner Mönch Bernald von Conſtanz war,[1]) worauf ihm der Papſt kraft der Autorität des allmächtigen Gottes und der heiligen Apoſtel Petrus und Paulus gebot, fürderhin es nicht mehr zu wagen, mit jemanden über den Leib und das Blut des Herrn zu disputieren oder jemand hierin zu unterweiſen, es ſei denn, um die Verführten zu bekehren.[2])

Als endlich Berengar nach faſt einjährigem Aufenthalte[3]) zu Rom die Heimreiſe antrat, gab ihm der oberſte Hirte folgenden Geleitsbrief mit: „Wir thun euch allen kund und zu wiſſen, daß wir kraft der Autorität des allmächtigen Gottes, des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geiſtes, und der heiligen Apoſtel Petrus und Paulus das Anathem verhängt haben über alle, welche an Berengar, einem Sohne der römiſchen Kirche, oder an ſeinem Beſitztum ſich zu vergreifen wagen, oder ihn einen Häretiker ſchelten. Nachdem derſelbe längere Zeit unſerm Willen gemäß bei uns verweilte, ſo entlaſſen wir ihn in ſeine Heimat, und in ſeiner Begleitung unſern Getreuen, mit Namen Fulko.[4])“

Gregor VII. und Berengar.

Berengar und Hildebrand — welcher Gegenſatz! Zwar waren beide Männer beſeelt vom glühendſten Eifer für Verbeſſerung der Schäden der Kirche ihrer Zeit.[5]) Aber der erſtere ſuchte die Neugeſtaltung der chriſtlichen Kirche durchzuführen auf doktrinärem, der zweite auf praktiſchem Wege. Der erſte wandte ſich an den Glauben, der zweite an's Leben. Der erſte hat die kirchliche Autorität zu untergraben und an ihre Stelle das Licht der eigenen Vernunft

[1]) Bern., (bei Rieberer p. 83. 84).

[2]) Lanf. (II. 233); Petr. Pis., (Watterich l. c.); Hugo Flavin., (Pertz l. c.); Mansi (XX. l. c.).

[3]) „Papa ille, cum quo moras pene per annum feceram“ (act. Conc. Rom. p. 103 bei Martène IV).

[4]) Jaffé, (Monum. Gregor., p. 550); de Roye (p. 76. 77). — Letzterer, gleich Mabillon, (act. SS. VI. II. n. 30) und den ſonſtigen ältern Schriftſtellern, ferner Neander (IV. 355); Stäudlin (p. 89); Briſchar, Kirchenlex. (II. A., p. 400) berichten fälſchlich, Gregor VII. habe Berengarn außer vorliegendem noch ein anderes Empfehlungsſchreiben an die Biſchöfe von Tours und Angers mitgegeben. Wie wir oben geſehen, gehört letzteres Dekret einer früheren Zeit an.

[5]) Vgl. Berengar de s. coena p. 58.

zu ſetzen geſtrebt; der zweite hat mit unerſchrockenem Mute Kaiſern und Königen gegenüber die Autorität der Kirche bis zum letzten Lebenshauche verteidigt. Der erſte hat die Kirche, indem er ſie zu reformieren wähnte, in ihrem tiefſten Fundamente erſchüttert; der andere aber hat die Grundfeſten der Kirche geſtützt und mächtig beſtärkt und ihr einen Namen gemacht über alle Namen.[1])

Man ſollte erwarten, ſolche durchaus verſchieden geartete Naturen wären auf's heftigſte zuſammengeprallt, und das umſomehr, als Berengar oft genug die höchſten kirchlichen Würdenträger, ſelbſt Päpſte, erbittert bekämpfte. Statt deſſen aber ſehen wir, wie gerade Gregor VII. dem Tourer Gelehrten die höchſte Schonung und das größte Wohlwollen erwieſen hat.

Dieſes Verhalten des Papſtes iſt oft mißdeutet worden.[2]) So wird behauptet, Gregor VII. habe es ſelbſt unentſchieden laſſen wollen, ob man in der Euchariſtie eine Weſenswandlung annehme oder nicht, habe zwiſchen Berengar und dem kraßſinnlichen Glauben ſeiner Gegner einen mittleren Standpunkt eingenommen und ſich einfach auf das Schriftwort berufen, ohne über das „Wie" näher zu forſchen.[3]) Andere ſtehen ſogar nicht an, Hildebrand zu einem förmlichen Anhänger der berengariſchen Häreſie zu ſtempeln, der nur aus Utilitätsgründen, um nicht anzuſtoßen und das Werk ſeines Lebens nicht zu gefährden, ſeine innere Überzeugung nach außen hin verleugnet und den Gelehrten preisgegeben habe, eine Anſicht, die ſeit Entdeckung und Veröffentlichung eines Teiles des berengariſchen Briefwechſels durch

---

[1]) Vgl. Amperè, (hist. lit. III. 355).

[2]) Vgl. z. B. Hoſpinian, (hist. sacram., l. IV. p. 340); Albertin, (de euchar., l. III p. 953); Leſſing, (VIII. 414); Schröckh, (23 B. p. 547); Gieſeler, (II a p. 235 ff.)

[3]) Vgl. Neander (IV. 341); Stäudlin (p. 46. 77. 78); Kurtz, (K.-G. I. 344); Guericke (II. 105). — Man verweiſt in dieſer Hinſicht insbeſondere auf das Fragment einer Erklärung des hl. Matthäus, mitgeteilt in „Determinatio Fr. Joannis Parisiensis Praedicatoris, de modo existendi corpus Christi in sacramento altaris alio quam sit ille quem tenet ecclesia: nunc primum edita ex M. S. Codice S. Victoris Paris. Cui praefixa est praefatis historica de Dogmate Transsubstantiationis. Londini MDCLXXXVI p. 7. Hier wird es unentſchieden gelaſſen, ob die euchariſtiſche Wandlung eine ſubſtantielle ſei oder nicht. Das Fragment hat einen Hildebrand zum Verfaſſer; daß dies aber der berühmte Cardinal Hildebrand ſei, iſt durch nichts zu begründen.

Sudendorf vielfach als ausgemachte Thatsache gilt.[1] Man weist in dieser Hinsicht auf das Zeugnis Berengar's, Bennos und der Synode von Brixen hin; man erinnert insbesondere an den Brief des Grafen Gaufried Martell, durch den Hildebrand so schwer compromittiert werde; man führt endlich die Vorgänge zu Rom 1078 und 79 auf, wo er dem Scholastikus wieder habe durchhelfen wollen, sich aber zuletzt, von den Bischöfen gedrängt, gezwungen gesehen habe, ein entschiedenes Bekenntnis zu fordern.

Von den angeführten Zeugnissen hat aber das Berengar's sehr geringe Beweiskraft, weil er, wie jeder Häretiker, Interesse daran hatte, sich mit hohen Gönnern brüsten zu können, und Verdacht besteht, daß er Hildebrand's Wohlwollen für Zustimmung zu seiner Irrlehre genommen. Der fanatische Pseudocardinal Benno verdient so wenig Glauben, wie die Aftersynode zu Brixen; das Zeugnis des Grafen Gaufried fällt ohnehin sammt allen daran geknüpften Consequenzen in nichts zusammen, da Gaufried nicht der Verfasser des gerühmten Briefes ist.

Allerdings war Gregor VII., wie sein Vorgänger Alexander II., Berengarn huldvoll gesinnt.[2] War er aber dem Ketzer Berengar huldvoll gesinnt? War der Papst in den ganzen Umfang der berengarischen Häresie vor dem Jahre 1079 eingeweiht? Dieser

[1] Sudendorf (p. 131. 137. 171); Baur F. Ch., (d. christl. Kirche d. Mittelalt. p. 69. 70); Baxmann, (Politik d. röm. P., II. 251); Jakobi, (Herzog's Realencykl., Art. Ber.); Reuter, (Gesch. d. rel. Aufkl. I. 120 ff.); Giesebrecht (III. 43. 466. 467); Schwabe (p. 120 schreibt sogar: „Hatte dieser mittelalterliche Realpolitiker, der die treibenden Kräfte seines Jahrhunderts so meisterlich verstanden hat, seinem Zeitalter zum Trotz vielleicht auch etwas in sich von der dämonischen Größe früherer oder späterer Geistesverwandter und wußte auch er schon, daß man, um die Parteien zu beherrschen, ihre Doktrinen und Schlagworte zugleich verstehen, benutzen und verachten muß?" (Vgl. p. 79. 80.

[2] Deshalb kann aber zwischen dem Verhalten Alexander's II. und Gregor's VII. einer- und Leo's IX. und Nikolaus II. andererseits zu Berengar noch kein Gegensatz statuiert werden. Die verschiedene Haltung der Kurie war durch den Wechsel der Verhältnisse geboten. Unter Leo IX. tauchte die Häresie erst auf; man konnte damals noch nicht wissen, welche Dimensionen sie annehmen, welche unberechenbaren Folgen sie haben werde; strenges Einschreiten war also geboten, um der umsichgreifenden Bewegung womöglich im Keime zu ersticken. Die späteren Päpste aber sahen, wie die neue Lehre trotz jahrelangen Verbreitens bisher wenigstens von ernstlichen Folgen nicht begleitet war. Jedenfalls kann man nicht, wie Schwabe thut (p. 114), behaupten: „Auch die

Beweis ist noch nicht erbracht worden. Wohl sah man den Archidiakon in einen Streit über die Abendmahlslehre verwickelt, aber dieser Streit dauerte nun schon über 200 Jahre, und hervorragende Kirchenmänner war man bisher auf beiden Seiten zu sehen gewohnt. Man darf nicht vergessen, daß zur Zeit Gregor's VII. „das Controversobjekt innerhalb der Grenzen der kirchlichen Gläubigkeit wirklich noch eine disputable Seite bot. Die Unterscheidung zwischen dem im Himmel thronenden und dem eucharistischen Leibe Christi ließ bis auf einen gewissen Grad auch Berengar's Lehrer Fulbert zu, und es handelte sich nur darum, in welchem Sinne und bis zu welchem Grade dieselbe zugelassen werden könne."[1] Daß er die Unterscheidung zu weit treibe und die Eucharistie zum Bilde und Schatten des himmlischen Leibes Christi verflüchtige, beschuldigten die Gegner den Scholastikus; daß sie die Identificierung zu weit treiben und auf dem Altare auf sinnliche Weise den Leib des Herrn ganz oder stückweise zugegen haben wollten, beschuldigte der Scholastikus seine Gegner; auch sein Satz: die Eucharistie sei ein Bild des himmlischen Leibes Christi, war nicht schlechthin häretisch. Hildebrand kam mit Berengar zweimal in nähere Berührung: 1054 zu Tours und 1078—1079 zu Rom. Wer beweist nun, daß er zu Tours des Magisters Lehre gerade von ihrer häretischen Seite aus kennen gelernt haben müsse? Wird Berengar dem Legaten seine Ansicht nicht vielmehr in möglichst günstigem Lichte haben erscheinen lassen? So, und nur so begreift man, wie der Legat ihm einladen konnte, mit ihm nach Rom zu reisen — um nämlich vom schlecht informierten Papste zu appellieren an den besser zu informierenden.[2] Dazu kam, daß Hildebrand die unter Einfluß der gewaltthätigen

---

unsichere Haltung des päpstlichen Stuhles hat das ihrige dazu beigetragen, die Ungewißheit und den Zwiespalt der Geister zu erregen und zu steigern: vielleicht hat keines der Berengarischen Pamphlete eine so aufreizende Wirkung erzielt, wie das Hin und Zurück der römischen Politik, welche die Bewegung, die sie zu dämpfen wünschte, im weitesten Umfang in's Leben rief." Aber trotz verschiedener Behandlung des Irrlehrers war doch in Verwerfung der Irrlehre alles einig, selbst Benno und die Aftersynode zu Brixen; von einer „Ungewißheit," einem „Zwiespalt der Geister" kann keine Rede sein.

[1] K. Werner, Gerbert v. Aurillac (p. 170).

[2] Wenn Hildebrand Berengar's Häresie teilte, so ist nicht ersichtlich, was er denn mit ihm in Rom wollte. Sudendorf (p. 131) vermutet, der Cardinal

Persönlichkeit Humberts 1059 dem Archidiakon aufgedrungene Formel wohl selbst nicht billigte[1]); und wenn Berengar später widerrief, so mochte man es seinem Unmute zu gute halten, daß man ihm ein solches, offenbar zu weit gehendes, Bekenntnis zugemutet habe, und die Kurie mochte sich deshalb wohl verpflichtet fühlen, ihn in etwas zu entschädigen. Daher die Milde, die Alexander II. und Gregor VII. walten ließen, während man doch von ersterem, als einem Schüler Lanfranc's, gerade das Gegenteil erwarten möchte. Ein Exemplar von Berengar's Buche de sacra coena hatte man in Rom nicht in Händen oder fand doch schwerlich bei der damaligen Riesenarbeit es zu studieren Muse; wohl besaß man Lanfranc's Widerlegungsschrift, aber Hildebrand liebte bekanntlich Lanfranc nicht,[2]) und aus dem Buche des Gegners die Lehre Berengar's zu entnehmen, schien bedenklich. 1078 zog Gregor die Sache vor seinen Richterstuhl, gab dem Scholastikus eine mildere Formel und verwandte sich für ihn mit der Erklärung, es genüge, wenn man am Glauben festhalte: das Brod sei nach der Consecration Christi wahrer Leib und der Wein das Blut, das aus der Seitenwunde geflossen. Ein solches Bekenntnis hätte ja auch wirklich vollständig genügt, wenn es aufrichtig gemeint war. Zweifel an dieser Aufrichtigkeit schienen aber deshalb nicht am Platze zu sein, weil ja Berengar selbst dieselbe durch einen feierlichen Eid, wie durch das Ordale des glühenden Eisens zu erhärten sich erboten hatte. Erst als dieser auf der Fastensynode

habe durch seinen mächtigen Einfluß Leo IX. ganz für Berengar umstimmen wollen. Allein das konnte, solange dieser seine Häresie verteidigte, niemals geschehen; mit einem Ketzer durfte Hildebrand vor einem Leo IX. sich nicht blicken lassen. Stäudlin meint (p. 46), der Legat habe gehofft, der Papst werde den ganzen Streit niederschlagen. Aber auch dies ist undenkbar, denn die Sache war zu wichtig, die Gemüter zu erregt, und dann konnte der Papst nach dem, was vorausgegangen war, sich nicht selbst desavouieren. Der Legat wollte vielmehr den Inkulpaten dem Papste vorführen, damit letzterer aus dessen eigenem Munde die verdächtigte Lehre vernehme und sich überzeuge, daß man ihm diese bisher falsch dargestellt habe. Vgl. (de s. coena p. 50): „Hildebrannus . . . persuasit, ut ad Leonem papam intenderem, cuius auctoritas superborum invidiam atque ineptorum tumultum compesceret."

[1]) Bouquet (XI. 527 seq.); Gfrörer, (Greg. VII., I. 900).

[2]) Mattes, (Kirchenl. I. Aufl. VI. 346); Kraus, (K.-G. 269).

1079 sich hartnäckig weigerte, das Wort „substantialiter“ anzunehmen, gingen dem Papste über den wahren Charakter der berengarischen Lehre die Augen auf, und nun verlangte er auch gebieterisch ein entschiedenes Bekenntnis. Da aber der Scholastikus, seinen Irrtum wenigstens äußerlich abschwur, konnte ihn nun der Papst versöhnt mit der Kirche und mit einem päpstlichen Geleitsbriefe versehen in seine Heimat entlassen.

Was dann die Päpste Alexander II. und Gregor VII. weiter bestimmen konnte, Berengar mit Milde und Wohlwollen zu behandeln, war die Stellung, welche derselbe zu den großen kirchenpolitischen Fragen jener Zeit einnahm. Der Scholastikus war entschiedener Hildebrandianer, entschiedener Anhänger der strengkirchlichen Reformpartei; auch ihm waren Priesterehe und Simonie die ärgsten Greuel. Priester wie Berengar waren zur damaligen Zeit selten; um so höher mochte also die Kurie einen Mann schätzen, dessen Leben sich ganz im Dienste der Wissenschaft, Frömmigkeit und christlichen Nächstenliebe verzehrte, und ihm über dem hohen sittlichen Ernste, der ihn beseelte, die gelehrte Marotte nicht gar so hoch anschlagen, daß er die heilige Eucharistie mit andern als den Augen der Menge anschauen wolle; stand er auch in dem einem Punkte etwa außerhalb des kirchlichen Standpunktes, so hatte er doch praktisch die Kirche niemals verlassen, bekämpfte und beklagte vielmehr laut die täglich mehr um sich greifende Corruption. Daß ein Alexander II., ein Bischof Hermann von Metz, keinen Anstand nahmen, ihm Zöglinge anzuvertrauen, darf gleichsfalls nicht befremden. Die mit Recht hochgefeierte Schule zu Tours war durchaus keine Pflanzstätte der Häresie; gingen doch Männer, wie Bruno, der heilige, ernste Büßer, der Stifter des strengen Karthäuserordens, und Hildebert, der gelehrte Erzbischof von Tours, aus ihr hervor; konnten die Jünglinge hier doch für ihr ganzes späteres Leben nur die besten und heilsamsten Eindrücke empfangen!

Endlich mochte Hildebrand, dessen Interesse, wie schon oben bemerkt, von rein dogmatischen Fragen ab- und mehr der Kirchenreform zugewendet war,[1]) bei seinem Verhalten zu Berengar sich vom Gedanken leiten lassen, der Kirche, die

[1]) Döllinger, (I. 413).

ohnehin ſchon ſchwer genug bedrängt war, wenigſtens den Bürgerkrieg der Häreſie zu erſparen; und Nachſicht gegen den Scholaſtikus war umſomehr angezeigt, als ſich dieſer mit ſeiner Sonderlehre nie an's Volk gewendet, ſondern ſtets innerhalb der Gelehrtenwelt gehalten hatte. Die Annahme aber, Gregor VII. habe ſelbſt dem nüchternen Rationalismus eines Berengar gehuldigt, beruht auf gänzlicher Verkennung des Charakters des großen Papſtes, deſſen ganzes Wirken getragen war von der idealſten Auffaſſung des prieſterlichen und hoheprieſterlichen Berufes, die eben durch Berengar's Häreſie den Todesſtoß hätte erleiden müſſen. [1])

Berengar ſelbſt ſpricht von Gregor VII., in dem er ja einen Parteigänger ſeiner Lehre gewonnen zu haben glaubte, mit reſpektvoller Hochachtung; [2]) da aber der Papſt beim letzten römiſchen Concile entſchieden für die Kirchenlehre eingetreten war, ſo wird

[1]) Auffallenderweiſe hat man in dem Beſtreben, Gregor VII. möglichſt zu verketzern, ganz das herrliche Schreiben ignoriert, welches er 1074 an die Markgräfin Mathilde richtete (Jaffé, Monum. Greg. p. 65—68). Er ermahnt ſie unter Berufung auf Stellen aus dem hl. Ambroſius zum fleißigen Empfange der hl. Euchariſtie, und führt dann folgenden Paſſus aus dem hl. Gregorius an: „Christus pro nobis iterum in hoc mysterio sacrae oblationis immolatur; eius quippe ibi corpus sumitur, eius caro in populi salutem partitur, eius sanguis non iam in manus infidelium, sed in ora fidelium funditur“ etc.; ferner den Satz des hl. Johannes Chryſoſtomus: „Videte, quemadmodum sponsam sibi Christus coniunxit; videte, quo vos cibo satietatis enutrit. Ipse nobis cibi substantia est atque nutrimentum. Nam sicut mulier affectionis natura cogente, genitum alere sui lactis foecunditate festinat, sic et Christus, quos ipse regenerat, suo sanguine semper enutrit.“ Auch an den Bericht Wido's v. Ferrara (M. G., SS. t. XII. 155) mag hier erinnert werden: „Lacrimarum praeterea tantam a Domino gratiam fuerat assecutus (Greg. VII), sicut ipsi praesentes agnovimus, ut dum cotidie missas faceret nec diem aliquem absque dominici corporis et sanguinis immolatione transiret, totum se ipso sacrificii tempore in fletus et lacrimas funderet atque ita duplex Domino sacrificium immolaret.“ Endlich erzählt Biſchof Hagano von Autun (bei Pertz, SS. V. 563 n. 58; ſ. Gfrörer, Gregor VII. VII. 957), der auf der Heimreiſe von einer Pilgerfahrt in's gelobte Land kurz vor Gregor's VII. Tod zu Salerno angelangt war und daſelbſt einige Zeit verweilte, der Papſt habe ſich noch am Tage ſeiner Auflöſung in die Kirche tragen laſſen, daſelbſt eine Anrede an das Volk gehalten und von ſeinem Glauben an die Wandlung des Sakraments in Leib und Blut Chriſti geſprochen.

[2]) Vgl. Brief an Cardinal Hildenbrand, (Sudendorf p. 215—19); de s. coena p. 50 seq.; act. Conc. Rom., l. c.

auch er beſchuldigt, erfaßt „von plötzlichem Wahnſinn“ „quasi de arce“ geſtürzt zu ſein.[1] Sudendorf veröffentlicht einen Brief Berengar's an Erzbiſchof Joscelin von Bourdeaux[2], der unter dem erſten Eindrucke der Nachricht vom Tode Gregor VII. geſchrieben ſein ſoll und uns einen höchſt intereſſanten Einblick geſtatten würde, wie der greiſe Scholaſtikus in ſeinen letzten Lebenstagen über den großen Papſt gedacht habe. Doch iſt mit Schwabe[3] anzunehmen, daß gedachtes Schreiben ſich nicht auf Papſt Gregor, ſondern auf einen andern, im Banne der Kirche verſtorbenenen G., vielleicht auf den Grafen Gaufried Martell von Anjou beziehe. „Unſeres G. unerwarteter Tod“, ſchreibt der Gelehrte, „hat mich nicht wenig überraſcht. Soweit ich aber den Mann gekannt zu haben glaube, iſt ſein Heil gewiß, wie auch immer jene urteilen mögen, die nach einem Ausſpruche des Herrn Mücken ſeihen und Kameele verſchlucken (Matth. 23. 24). Verfährt ja doch die göttliche Barmherzigkeit mit den Menſchen nicht ſo, daß ſie ſolche, die ſich in der Hauptſache nichts zu Schulden kommen ließen, weniger und geringer Vergehen halber verließe. Solches würde ja ſchon bei den Menſchen für ungerecht gelten. Allerdings kann man uns die Worte entgegenhalten: „Alles, was du auf Erden binden wirſt, ſoll gebunden ſein“ (Matth. 16. 19). Allein unter dieſem „Binden“ iſt nicht leichthin jedes, (ſondern nur gerechtes) „Binden“ zu verſtehen . . . „Fluchen will ich“, ſpricht der Herr durch den Propheten zu den Prälaten, „euern Segnungen“; daraus folgt notwendig, daß er auch ſegnet ihre Flüche.“ Kurz, iſt auch G. im Banne der Kirche verſchieden, ſo iſt er deshalb doch noch keineswegs auch ſchon als ewig verloren zu betrachten.

Berengar's Widerruf. Die Synode zu Bourdeaux. Biſchof Odo von Bayeux.

Die Güte und Schonung, womit Gregor VII. Berengar behandelt hatte, ward von dieſem ſchlecht gelohnt. Denn kaum war er

[1] Acta Conc. Rom., (l. c.); vgl. Reuter, (l. c. p. 118) und dagegen Schwabe, (l. c. p. 129 n. 1).

[2] Berengar an den Erzbiſchof Joscelin von Bourdeaux, i. J. 1085 nach dem 25. Mai (?).

[3] p. 86 n. 1.

jenſeits der Alpen, als er auch ſchon das unwürdige Spiel erneuerte, das er 1059 nach dem Concile unter Nicolaus II. getrieben hatte. Statt der Mahnung des Papſtes Folge zu leiſten und Schweigen zu beobachten, hatte er auch jetzt nichts Eiligeres zu thun, als ſeine ſo feierlich abgegebene, eidliche Erklärung in eigenen Schriften [1]) mit den heftigſten Ausdrücken zu widerrufen.[2]) Er, der ſich ſelbſt ſo kläglich benommen hatte, beſchwerte ſich über den Wankelmut des Papſtes und erging ſich in Schmähungen über die Oppoſitionsbiſchöfe, beſonders über die Biſchöfe von Padua und Piſa. Er nannte den erſteren einen Hanswurſt, den letzteren den Antichriſt;[3]) er gab ſeiner ſchmerzlichſten Reue Ausdruck, daß er auf dem Concile wider ſeine beſſere Überzeugung gehandelt habe. „Allmächtiger Gott", ruft er am Schluſſe ſeiner acta aus,[4]) „der du deine Allmacht beſonders im Verzeihen und Erbarmen zeigſt, erbarme dich meiner, o Born der Erbarmungen, ich erkenne ja mein großes Sacrilegium. Verzeihe mir Unglücklichen, ſtelle mir wieder zurück die Freude deines Heils, ehe dein Geſegneter kommt in deiner Majeſtät und in Begleitung der Engel, um das große Verbrechen, das ich gegen dich begangen, durch Feuer zu ſühnen. Und auch ihr alle, Brüder in Chriſto, die ihr auf dieſes Schreiben ſtoßen werdet, kommet mir zu Hilfe mit den reichen Gnadenmitteln chriſtlicher Liebe, achtet mitleidig auf die Thränen meines Bekenntniſſes, betet für mich, damit dieſelben bei der allmächtigen Erbarmung Erhörung finden!"

Berengar's erneuter Rückfall veranlaßte die kirchlichen Obern, ihn auf's neue zur Verantwortung zu ziehen. So erſchien denn der Archidiakon i. J. 1080 auf der Provincialſynode zu Bourdeaux, welche in Gegenwart der päpſtlichen Legaten Amatus und Hugo, ſowie der Erzbiſchöfe Joscelin von Bourdeaux und Radulph von

---

[1]) Sudendorf (p. 59. 60) nimmt für gewiß an, daß das bei Mabillon (act. SS. n. 62) mitgeteilte Fragment eines Widerrufs der Glaubensformel 1079, das in den acta bei Martène ſich nicht findet, einem eigenem, von den acta verſchiedenen Schriftſtück angehört habe.

[2]) In den erwähnten von ihm verfaßten Akten.

[3]) Act. con. Rom., (Mart. IV. 104).

[4]) Martène (IV. 109).

Tours gefeiert wurde, um Rechenschaft über seinen Glauben abzulegen.[1])

Dies war das letztemal, daß Berengar auf einer Synode erschien. Von da an schwieg er. Die Fruchtlosigkeit seiner Bemühungen, des allgemeinen Glaubens, oder, wie er sich ausdrückte, des allgemeinen Irrtums der Kirche Meister zu werden und durch das Licht seiner Wissenschaft die dichte Finsternis, die er über der ganzen Christenheit ausgegossen wähnte, zu verbannen, erkennend, kampfesmüde, vom Alter und vom Kummer über seine Schwachheit gebeugt, gab er endlich seine Lehrvorträge und Disputationen auf und beschloß, sich gänzlich von der Welt zurückzuziehen. Dieses sein Vorhaben deutet er selbst an in einem c. 1082 an seinen Gönner, den Bischof Odo von Bayeux gerichteten Schreiben. Genannter Kirchenfürst,[2]) ein Halbbruder Wilhelm's I., des Eroberers von England, und erbitterter Gegner Lanfranc's, in dem er einen gefährlichen Nebenbuhler in der Gunst seines königlichen Bruders erblickte, verwandte nämlich einen Teil seiner unermeßlichen Reichtümer dazu, jungen, befähigten Clerikern eine höhere Ausbildung und zu diesem Zwecke den Besuch berühmter Schulen zu ermöglichen. Da die Schule von Tours unter ihrem Meister Berengar eine der gefeiertsten im Frankenlande war, so mag er wohl auch diesem manchen Jüngling anvertraut haben und so mit dem Lehrer selbst in nähere Verbindung gekommen sein. Der Hauptzweck aber, dem Odo's Schätze dienten, war die Befriedigung seiner ehrgeizigen Pläne, die auf nichts Geringeres denn die Erwerbung der päpstlichen

[1]) chron. Malleac., (Bouquet XII. 401); Mansi (XX. 552); Mabillon, (act. SS. n. 32); Anal. (II. 477 s.); Pagi (IV. 277); de Roye (p. 78); hist. lit. (VIII. 213). Bouquet, observat. de multipl. Ber. damn., (XI. 527—531) stellt zwar in Abrede, daß Berengar nach seiner Rückkehr aus Rom wieder in seinen Irrtum gefallen sei und behauptet, die Synode zu Bourdeaux sei nicht, wie chron. Malleac. berichtet, 1080, sondern 1079 in octavis S. Michaelis gefeiert worden. Allein mit Recht bemerkt Natal. Alex. (XIV. diss. I. art. XVIII), daß man Berengar, falls er nach 1079 Ruhe gegeben hätte, solche wohl auch gelassen hätte. Vgl. Stäudlin (p. 90); Hefele-Knöpfler, (V. p. 156); Subendorf (p. 196); Schwabe (p. 128). In der „Narratio Controversiae" zwischen dem Erzbischof Radulf v. Tours und dem dortigen Metropolitankapitel wird Berengar noch i. J. 1081 erwähnt, s. Bouquet (XII. 460).

[2]) Vgl. über ihn und das Folgende Subendorf (p. 189 ff.).

Tiara gerichtet waren, wozu er gerade jetzt, nachdem Gregor VII. auf der Afterſynode zu Brixen abgeſetzt war, den günſtigen Augenblick gekommen glaubte. Schon hatte Odo durch großartige Beſtechungen einflußreiche Perſonen in Rom für ſich gewonnen; ſchon hatte er ſich daſelbſt einen Palaſt erkauft und auf's prachtvollſte ausſchmücken laſſen. Seiner Sache gewiß und ſchon im voraus als Papſt ſich fühlend, teilte er bereits an ſeine Freunde Gnaden aus und bot auch Berengarn „Wiederherſtellung ſeiner Angelegenheiten" an. Dieſer, in des Biſchof's kühnes Unternehmen vielleicht wenig Vertrauen ſetzend, wies das Anerbieten höflich, aber beſtimmt zurück,[1]) ja er ſcheute ſich nicht, Odo ſeinen Hang zur Fleiſchesluſt vorzuwerfen. Er wünſcht demſelben Glück, daß er über die Liſt ſeiner Feinde geſiegt habe, ermahnt ihn aber auch, ſich der erwieſenen göttlichen Wohlthat nicht undankbar zu erzeigen und aus der Tiefe ſeines Herzens „den Abgrund der Corruption" auszutilgen. „Was deine Abſicht betrifft," fährt Berengar fort, „meine Angelegenheiten wieder herzuſtellen, ſo erwarte ich, nicht nach dem Maße, wie die Schwäche meines Geiſtes es verdient, ſondern flehend und zu gering aller Barmherzigkeit des Herrn, von ſeiner Güte und Allmacht, daß meine Sünde nicht größer ſei, denn daß ſie mir vergeben werden möge und daß er meine Seele nicht hinraffe mit den Sündern, noch mein Leben mit den Blutdürſtigen. Aus der Fülle des Kummers in meinem Herzen ziehe ich mich zurück in die lieblichſten Gegenden zur Fülle ſeines Troſtes. Dein Wohlwollen begleitet mich und tröſtet mich. Lebe wohl!"

Odo's hochfliegende Pläne fanden ein jähes Ende; denn als er eben im Begriffe war, zur entſcheidenden Reiſe nach Rom ſich einzuſchiffen, wurde er von ſeinem Bruder, dem Könige Wilhelm I., in Haft genommen. Berengar aber wählte zu ſeinem Aufenthalte die abgeſchiedene Einſamkeit der bei Tours gelegenen Inſel St. Cosmas,[2]) wo ſeine Wohnung in einer kleinen Zelle

[1]) Berengar an den Biſchof Odo v. Bayeux, Sudendorf (p. 231. 232. 187—196).

[2]) chron. Turon. (Bouquet XII. 461). Daſſelbe berichtet, Berengar's Beiſpiel und Ermahnung folgend, hätten auch andere Canoniker von Tours ihre Würden niedergelegt und ſich zum Meiſter auf die Inſel begeben. Maan, (eccles. Tur. p. 86) bemerkt jedoch, daß dies erſt 1092, alſo nach Berengar's Tod geſchehen ſei; cf. hist. lit. (VII. 54).

beſtand, die rings von üppigem Geſträuch umzäumt war und nur wenigen den Zugang geſtattete.[1])

Berengar's Tod. Sein Charakter.

Berengar führte auf der Inſel St. Cosmas ein ſo ſtrenges Büßerleben, daß er vielfach ſelbſt als Heiliger verehrt wurde.[2]) Man hat darüber geſtritten, ob er wohl in ſeinen letzten Lebenstagen ſeine Abendmahlslehre aufgegeben und ſich zum Glauben der Kirche bekehrt habe. Von großem Gewichte iſt in dieſer Hinſicht das Zeugnis ſeines Zeitgenoſſen, des Mönches Clarius[3]) im Kloſter Fleury bei Sens, der zehn Jahre nach dem Tode des Scholaſtikus ausdrücklich verſichert: „Fidelis et vere Catholicus vitam finivit.“ Richard von Poitiers, Mönch zu Cluny, ein faſt gleichzeitiger Schriftſteller, erzählt[4]): „Erravit in fide, sed postea correxit errorem.“ Wilhelm von Malmesbury bezeugt das Gleiche.[5]) Der Anonymus von Mölk überliefert[6]): „Berengar ſoll den katholiſchen Glauben über das Sacrament des Leibes und Blutes des Herrn und Erlöſers in folgenden (ſeiner ſonſtigen Lehre freilich geradezu diametral entgegengeſetzten) Verſen bekräftigt haben:

„Constat in altari carnem de pane creari:
Ipsa caro Deus est; qui negat hoc reus est.“

Überhaupt kann man ſagen, daß die alten Quellen[7]) faſt einſtimmig für die Bekehrung und Sinnesänderung des Scholaſtikus eintreten, und ihnen ſchließen ſich an: Mabillon[8]), Bouquet[9]),

[1]) **Maan**, (l. c.).

[2]) **Wilh. v. Malmesb.**, (Bouquet XI. 191); chron. Sith., (Bouq. XI. 382); Joh. Bromt., (hist. Angl. Script. p. 952).

[3]) Chron. S. Petri Viv. Senonensis, (Bouq. XII. 279); Dachery, (Spicil. II. 747).

[4]) hist. lit. (VIII. 215).

[5]) Bouquet XI. 191.

[6]) Fabricius, (biblioth. p. 154).

[7]) Außer den ſchon Genannten noch: chron. Will. Godelli, Bouq. (XI. 284); chron. Sith., (Bouq. XI. 382); chron. Turon. (Bouq. XII. 461); Henr. Knight., (hist. Angl. Script. p. 2336).

[8]) Act. SS. S. (VI. II. n. 63—66); anal. II. 477 s.

[9]) t. XI. 530. 531.

die histoire litéraire [1]), Launoi [2]), Buläus [3]), Natal Alexander [4]), Fleury [5]), Pagi [6]), de Roye [7]), Gerbert [8]), Rieberer [9]), Buſſe [10]), Staudenmaier [11]), Döllinger [12]), Alzog [13]), Kurtz [14]), Guericke [15]), Hergenröther [16]) u. a.

Dagegen berichtet ein anderer Zeitgenoſſe Berengar's, Bernold von Conſtanz [17]): „Obwohl Berengar ſeine Häreſie ſehr oft auf Synoden abgeſchworen habe, ſo ſei er doch nach Hunde-Art ungeſcheut zum Geſpienen wieder zurückgekehrt. So habe er auch auf der (letzten) römiſchen Synode ſeine Häreſie abgeſchworen und anathematiziert, ſie aber nachher gleichwohl nicht aufgegeben." Zwar hat man die Beweiskraft dieſes Zeugniſſes wegen der weiten Entfernung des Berichterſtatters vom Aufenthaltsorte Berengar's vielfach angefochten [18]); aber was neueſtens an berengariſchen Schriften wiederaufgefunden wurde, iſt eher geeignet, Bernold's Nachricht zu bekräftigen als zu widerlegen. So fehlt es denn auch nicht an Stimmen, welche die Rückkehr des Tourer Gelehrten zum katholiſchen Glauben leugnen oder bezweifeln; ſo ſchon Baronius [19]), Hoſpinian [20]), Larrogue [21]), Albertin [22]), Cramer [23]),

---

[1]) t. VIII. 215.
[2]) de schol. celeb. (V. 33).
[3]) hist. univ. Par. (I. 459).
[4]) t. XIV. diss. I. art. XIX.
[5]) t. XII. 497.
[6]) Crit. IV. 301.
[7]) p. 80.
[8]) Theol. nov. et. vet. p. 284.
[9]) p. 89 n. 78.
[10]) Grundriß I. 348.
[11]) K.-L., I. Aufl. 824.
[12]) Lehrb. I. 416.
[13]) K.-G. I. 671.
[14]) K.-G. I. 344.
[15]) K.-G. II. 108.
[16]) K.-G. I. 710.
[17]) chron. Bern., (Bouq. XI. 25).
[18]) z. B. Mabillon, Natal. Alexander, hist. lit.
[19]) t. XI. ad ann. 1088.
[20]) p. 341.
[21]) p. 694 s.
[22]) p. 948 s.
[23]) t. V. I p. 272.

Oudin,[1]) Schröckh[2]), Gieſeler[3]), Stäudlin[4]), Neander[5]), Baumgarten-Cruſius[6]), Ampère[7]), Sudendorf[8]), Reuter[9]), Briſchar[10]) u. a. m. Am entſchiedenſten bekämpft die Nachricht, daß Berengar ſich bekehrt habe, Leſſing[11]), indem er ſich beſonders auf pſychologiſche Gründe ſtützt.

Bei unbefangener Prüfung können wir, trotz des gegentheiligen Berichtes eines Clarius und anderer alter Quellen, nicht umhin, der Angabe Bernold's und den Ausführungen Leſſing's beizupflichten. Berengar war zu ſehr in ſeinen Irrtum verrannt, als daß er ihn je aufgegeben hätte. Faſt ein halbes Jahrhundert hindurch hatte er ſeine Lehre verfochten, in ihr ſah er das Reſultat eines fünfzigjährigen Studiums. Für ſie war er ſchriftlich und mündlich, auf ungezählten Disputationen, auf Teilſynoden und ökumeniſchen Concilien, vor Freund wie Feind, ſelbſt unter Todesgefahr eingetreten. Für ſie hatte er alle Kräfte ſeines reichen und ſcharfſinnigen Geiſtes aufgeboten, Verſtand und Dialektik, Bibel und Kirchenväter, ſelbſt die Orationen des Meßbuches in's Treffen geführt, dagegen die Kirchenlehre mit Hohn und Spott überhäuft. So unumſtößlich war er überzeugt von der unzweifelhaften Richtigkeit ſeiner Theſen, daß er ſie ſelbſt einem Schulkinde begreiflich machen zu können glaubte. Den Abfall von ſeiner Lehre war er als Abfall vom geſunden Menſchenverſtande zu bezeichnen gewohnt; die Verleugnung derſelben hat er als ſchwerſtes Verbrechen ſtets auf's bitterlichſte beweint. Ein ſolcher Mann bekehrt ſich nicht. Ferne ſei es von uns, der göttlichen Gnade, die ihm in Hinſicht auf ſeine ſonſtigen hohen Tugenden die Augen geöffnet haben könnte, Schranken ſetzen zu wollen. Aber wenn Berengar ſeine Geſinnung wirklich geändert hat, warum hat er

---

[1]) t. II. p. 636 s.
[2]) B. 23. p. 551 ff.
[3]) II a 235 ff.
[4]) Arch. p. 90.
[5]) IV. 356.
[6]) Dog.-G. p. 459 ff.
[7]) III. 356.
[8]) p. 198. 199.
[9]) Geſch. d. rel. Auffl. I. 127.
[10]) K.-L. II. Aufl. p. 401.
[11]) VIII. 335—37.

keine authentische Urkunde seiner aufrichtigen Bekehrung hinterlassen? Er hatte so viel geschrieben, um seinen Irrtum zu verbreiten; und am Ende seines Lebens, im Angesichte des nahenden Gerichtes sollte er auch nicht eine Zeile gehabt haben, um das gegebene Ärgernis gut zu machen?[1] Kurz, alles scheint darauf hinzuweisen, daß Berengar seiner Lehre treu geblieben sei bis zum letzten Atemzuge, und daß er durch sein Büßerleben nicht seine Lehre, sondern vielmehr die Verleugnung derselben auf den Concilien zu Rom 1059 und 1079 habe sühnen wollen. Daß aber dieser seiner strengen Buße in Verbindung mit dem wenigstens während der letzten Jahre seines Lebens von ihm beobachteten Stillschweigen von den Zeitgenossen das gegenteilige Motiv unterlegt wurde, ist leicht begreiflich und leicht verzeihlich.[2]

Berengar starb hochbetagt am Feste der Erscheinung des Herrn, 6. Januar 1088.[3] Seine sterblichen Ueberreste wurden im Kloster St. Martin[4] zu Tours zur ewigen Ruhe gebettet und noch lange ehrten die Canoniker der Kathedralkirche sein Andenken, indem sie jährlich in der Osterwoche an seinem Grabe eine religiöse Feier veranstalteten, bestehend in Abbetung des Psalmes „De profundis", eines Paternosters und der treffenden Versikeln und Orationen.[5]

Werfen wir zum Schlusse noch einen Blick auf Berengar's Charakter, so vermögen wir ihn von den schweren Anschuldigungen nicht frei zu sprechen, welche die Zeitgenossen gegen ihn erhoben.

[1] Vgl. Mabillon, (acta S. S. n. 32); Fleury (XII. 497); Ritter, (K.-G. I. 487).

[2] Vgl. Neander (IV. 356); Stäudlin, (p. 90).

[3] cf. Necrol. cathedr. eccl. Andeg., bei Mabillon, (act. S. S. n. 66); chron. Tur., (Bouq. XII. 461). Nach Mabillon. (act. SS. n. 63); hist. lit. (VIII. 214) starb er in der Nacht vom 5. auf den 6. Jan., nach Fleury am 5. Jan. 1088. Bernold., chron., (Bouq. XI. 25) und Clarius, (Bouq. XII. 279), setzen seinen Tod fälschlich in's Jahr 1083. — Nach chron. Sith., (Bouq. XI. 382) und J. Bromton, (hist. Angl. Script. p. 952) hat er sein Ende vorausgesagt. Nach Wilhelm v. Malm. (l. c. p. 114) soll Berengar sterbend ausgerufen haben: „Heute, am Tage seiner Erscheinung, wird mir mein Herr Jesus Christus erscheinen, um meiner Buße willen, wie ich hoffe, zur Glorie, oder um Anderer willen, wie ich fürchte, zur Strafe" — ein Bericht, der auf der Voraussetzung von Berengar's erfolgter Bekehrung beruht.

[4] Wie Maan, (eccl. Turon. p. 86) gegen de Roye u. a. beweist.

[5] Hist. lit. (VIII. 216); Nat. Alex. (l. c. diss. XIX); Stäudlin, (p. 91).

Man bemerkte an ihm einen gewissen selbstgefälligen Gelehrtendünkel, Stolz und Hochmut,[1]) die ihn verleiteten, an den vermeintlich unwiderleglichen Resultaten seines Scharfsinnes, seines Studiums und seiner Dialektik einer ganzen Welt, der ganzen Kirche, allen Concilien und allen Autoritäten zum Trotze unverrückbar festzuhalten. Ferner wird ihm Leichtgläubigkeit und Zugänglichkeit für die Stimmen der Schmeichler,[2]) Ehrgeiz[3]) und Lüge,[4]) Meineid und Wortbrüchigkeit[5]) vorgeworfen; und nicht mit Unrecht. Es war wirklich ein schmähliches Betragen, das er wiederholt an den Tag legte. Die Art, wie er die Concilsväter zu täuschen und zu hintergehen suchte,[6]) die Leichtigkeit, mit der er sich mit den geleisteten Eidschwüren abzufinden und sein Gewissen zu beschwichtigen verstand,[7]) sein feiges Wesen,[8]) seine unwürdigen, pöbelhaften Schmähungen wider den apostolischen Stuhl sind in der That mit der Vorstellung, die wir uns von einem charakterfesten Manne zu bilden pflegen, nicht vereinbar und werden für immer auf seinen Namen einen Makel werfen.[9]) Zwar hat Lessing Berengar's Verhalten zu beschönigen gesucht;[10]) aber mit Recht bemerkt[11]) H. Reuter: „Berengar hatte kein Recht, (über

---

[1]) Vgl. Hugo von Langres' Vorwurf, Berengar wolle das hl. Abendmahl mit andern als den Augen der gemeinen Menge betrachten; Lanfranc, (cap. III. 233). An zahlreichen Stellen seiner Schriften pocht Berengar auf seine gelehrten Studien und seinen Eifer „in Erforschung der Wahrheit", äußert sich wegwerfend über die Concilsväter und seine Gegner. Zwar sagt Wilh. v. Malmesb., Berengar sei „innumeris bonis, maxime autem humilitate .... approbatus"; dies Lob dürfte aber die Grenzen der Wahrheit bedeutend überschreiten.

[2]) Drogo zu Paris an Berengar: „Dicuntur enim aures vestrae nimium patentes et mens vestra nimis credula vocibus adulatorum" (Sudendorf p. 211).

[3]) Eusebius Bruno, de Roye (p. 48).

[4]) Lanf., (cap. IX. 238).

[5]) Lanf., (cap. IV. 235; V. 235; XVI. 242).

[6]) cf. de s. coena (p. 51); act. Conc. Rom., (l. c. p. 106).

[7]) de s. c. (p. 28; 60—63).

[8]) Auf den Concilien 1059 und 1079.

[9]) „Man muß gestehen", sagt Cramer (V. I. 271), „daß dieses Verhalten (Berengar's nach dem Concil von 1059) nicht mit der Redlichkeit übereinstimmte, die einem Bekenner der Wahrheit so anständig ist." Aehnlich Kurtz, (K.-G. I. 344).

[10]) VIII. 325. 336. 411; auch Meier, (Gesch. der Transsubst.-Lehre (p. 57) nennt Berengar „ein ehrliches Gemüt."

[11]) Gesch. d. rel. Aufkl. (I. 125); vgl. Schwabe (p. 128. 129).

ſeine Gegner) ſo bittere Klagen zu erheben, wie er that. Das eigene thatſächliche Verfahren im Vergleich mit den theoretiſchen Idealen war ein zu greller Widerſpruch. Kam es darauf an, andern Strafpredigten zu halten, dann floß der Mund über von den wohlbekannten Paräneſen; aber ſelbſt Märtyrer zu werden, dazu fehlte ihm nicht, wie er ſich vorredete, die Begabung, vielmehr der perſönliche Mut. Jeglicher Aufſchwung, welchen er nahm, ward immer wieder geknickt durch die unmännliche Todesfurcht. Statt zu wirklichen Leiſtungen kam es vielmehr zu ſchwächlichen Velleitäten. Und nicht bloß dies. Derſelbe Mann, welcher im Verkehr mit Andern ſo viel von Gewiſſen zu reden verſtand, hatte gleichwohl ein Syſtem der Sophiſtik erfunden, das ſeinige zu betäuben. Die Unterſcheidung zwiſchen einer Confeſſion des Herzens und einer Confeſſion der Lippen, die Apologie der Unverbindlichkeit erzwungener Eide, die Mentalreſervationen, die Anleitung zur Selbſtrechtfertigung waren Leiſtungen in einer ſpinoſen Dialektik und ſittlich entwürdigende Niederlagen zu gleicher Zeit."

Aber über dieſen Schattenſeiten in Berengar's Charakter dürfen wir die Lichtſeiten nicht überſehen. Erinnern wir uns des herrlichen Bildes, das kein Geringerer als Alexander II. „ex relatione virorum bonorum" vom Archidiakone entwirft.[1] Niemals, ſelbſt nicht in den Tagen ſeiner größten Bedrängnis, hat es ihm an Verehrern, Anhängern und Freunden gefehlt.[2] Mehr als drei Decennien ſtand er mit einem Drogo aus Paris in Briefwechſel,[3] nahezu vierzig Jahre mit Joscelin.[4] Er erwies ſeinen Freunden in allen Lagen die innigſte Teilnahme,[5] blieb ihnen anhänglich und treu, auch wenn ſie ſeine Lehre mißbilligten.[6] Die Zeitgenoſſen

[1] Görreszeitſchrift (I. 274).

[2] Stäudlin (p. 12); Sudendorf (p. 204. 211. 224. 229. 230. 231).

[3] 1040—71; vgl. Sudendorf (p. 200. 210. 215. 220).

[4] 1047—85; vgl. Sudendorf (p. 200. 201. 230—33).

[5] Vgl. Sudendorf (p. 220. 230).

[6] Drogo wird von Gozechin (ep. ad Valch., Bouq. XI. 501) unter den Gegnern der berengariſchen Lehre aufgeführt, womit Drogo's Brief an den Scholaſtikus (Sudendorf p. 210), keineswegs, wie Schwabe (p. 133 n. 1) behauptet, im Widerſpruche ſteht. Hier leugnet Drogo nur, den Freund einen Häretiker genannt zu haben, und klagt über die „bestialis tarditas" der Gegner desſelben, mit denen ſich nicht ordentlich und ruhig verhandeln laſſe.

rühmen seine unermüdliche Thätigkeit,[1]) seine Bereitwilligkeit, allen, die zu ihm ihre Zuflucht nahmen, ohne Ansehen der Person, ob reich oder arm, mit Rat und That beizustehen.[2]) Sie preisen seine unversiegbare Mildthätigkeit, die ihn zuletzt selbst der Armut überwies[3]) und kaum von einem Bischofe erreicht wurde[4]); sie legen ihm den Ehrentitel eines „Liebhabers der Armen" bei.[5]) Sie bewundern sein einfaches, naturgemäßes Leben, sein rauhes Gewand, seine Nüchternheit und Mäßigkeit, die mannigfachen Entbehrungen, die er seinem Körper auferlegte, die jungfräuliche Reinheit seines Wandels, die aller Frauenschönheit so abhold war, daß sie selbst den Anblick der Frauen mied.[6]) Balderich, Bischof von Dôle, widmet ihm einen schmeichelhaften Nachruf,[7]) worin er ihn „magne senex" apostrophiert. Insbesondere schildert Erzbischof Hildebert von Tours die Tugenden seines hochverehrten Meisters in den leuchtendsten Farben, er kann fast nicht Worte genug finden, dessen Vorzüge gebührend zu besingen, und wünscht sich am Schlusse seines begeisterten Lobgedichtes kein anderes Los in der Ewigkeit, als es seinem Lehrer zu teil geworden.[8])

Was an Schriften und Briefen von, an und über Berengar noch vorhanden ist, findet sich bei Sudendorf zusammengestellt. Dazu kommen noch die vier von Papst Alexander II. in Berengar's Sache geschriebenen Briefe, sowie ein Brief des letztern an Bischof

---

Mit Berengar mochte Drogo in der Verwerfung der grobsinnlichen Anschauungen, die kirchlicherseits vielfach herrschten, übereinstimmen, aber doch auch dafürhalten, daß dieser zu weit gehe, wenn er die Kirchenlehre überhaupt angreife. Daß zwischen beiden dogmatische Differenzen bestanden, erhellt aus Sudendorf (p. 215. 220).

[1]) Sudendorf (p. 200); cf. ibid. 215.

[2]) „Cui potior pauper divite . . . laedere nec quemquam, cunctis prodesse", Hildebert b. de Roye. (p. 83); Wilh. v. Malmesb., (Bouq. XI. 191).

[3]) „Qui non cessavit inopum fulcire ruinas
Donec inops dando pauper et ipse fuit",
Hildebert, l. c.; Wilhelm v. Malmesb. sagt: „Eleemosynis approbatus, largarum possessionum dispertiendo dominus, non abscondendo et adorando famulus".

[4]) Alexander II., l. c.

[5]) „Amator pauperum", Clarius (Bouq XII. 279. 461).

[6]) Wilh. v. Malmesb., l. c.

[7]) de Roye, p. 15. 16.

[8]) de Roye, p. 82—84.

Euſebius Bruno,[1]) ferner ein Schreiben Humbert's an Biſchof Euſebius Bruno.[2]) Endlich bringt Heinrich Knighton die Notiz, Berengar habe die Apokalypſe erklärt[3]); und ein ſolcher Commentar, in der Mauriner Ausgabe der Werke des heiligen Ambroſius abgedruckt,[4]) wird zwar von Oudin[5]) einem gewiſſen Berengoz, von Fabricius[6]) aber unſerm Berengar zugewieſen, hat aber, der Sprache nach zu urteilen, letzteren entſchieden nicht zum Verfaſſer.

Von Berengar's Leben kämen wir nunmehr zur Darſtellung ſeiner Lehre über das heilige Abendmahl. Da er aber ſelbſt verſichert, dieſelbe aus Johannes Scotus geſchöpft zu haben, da ferner ſeine Lehre ein durchgängiger Proteſt gegen die des Paſchaſius iſt, ſo legt ſich uns von ſelbſt die Frage nahe, was denn jene Männer gelehrt und welche Entwicklung die kirchliche Abendmahlslehre ſeither genommen habe? Der nächſte Abſchnitt will die Antwort darauf zu geben verſuchen.

---

[1]) Ediert von Edmund Biſhop, Görreszeitſchrift (I. 273—275).

[2]) Ediert von K. Francke, Neues Archiv der Geſellſchaft für ältere deutſche Geſchichtskunde, (VII. B., p. 614. 615.

[3]) Rerum anglicarum Scriptores, (p. 2336): „Ille Berengarius subsequente aetate se correxit, ut sanctus a quibusdam reputetur, utpote qui apocalipsim exposuerit . . .“

[4]) S. Ambrosii Ep. opera, stud. et lab. Monach. Ord. S. B. e Congr. S. Mauri, (t. IV. p. 619—740).

[5]) Comment. de Script. eccles. ant. II. 1004. 1005.

[6]) ed. Mansi (I. 198) — vgl. Kirch.-Lex. II. Aufl., Art. Berengoz.

II. Abschnitt.

Entwicklung der Abendmahlslehre von Paschasius bis Berengar.

Die Abendmahlslehre vor dem Auftreten des Paschasius.

Die heilige Eucharistie ist das höchste und erhabenste der heiligen Sacramente, der Mittelpunkt des gesammten katholischen Kultus und Lebens. Unermeßlich wie die Tiefen des Oceans sind die Gnadenschätze, welche sich von ihr aus über die Kirche und ihre Glieder ergießen. Nur Eines mißt sich mit der Unerschöpflichkeit der hier gebotenen Segensfülle: die Unergründlichkeit der eucharistischen Geheimnisse, welche so recht den Stolz des menschlichen Geistes zum Widerspruche zu reizen geeignet erscheinen. Von diesem doppelten Gesichtspunkte aus möchte man erwarten, daß die kirchliche Abendmahlslehre schon sehr früh Gegenstand der Controverse geworden sei; und es ist eine merkwürdige Thatsache, daß dies nicht geschehen, daß vielmehr das Mysterium der Eucharistie volle acht Jahrhunderte hindurch unbestritten geblieben ist.[1]) Der Grund hiefür liegt einerseits in der während der ersten Jahrhunderte der jungen Kirche herrschenden Arkandisciplin, welche gerade in Bezug auf das heilige Abendmahl am sorgfältigsten gehandhabt wurde[2]); andrerseits aber war das Augenmerk der Geister vorzüglich auf die Fundamentalsätze des Christentums, Trinität, Inkarnation, Gnadenlehre, gerichtet und die Väter hatten ihre ganze Kraft einzusetzen, um in diesen wichtigsten Fragen den Anprall der Häresien zurückzuschlagen. Da nun die Eucharistie

[1]) Vgl. Oswald, (die dogm. Lehre von den hl. Sakramenten der kath. Kirche, p. 364).

[2]) Vgl. Wetzer und Welte, (Kirchenlexikon 1. 396 ff.); Döllinger, (K.-G. I. 321); Oswald, (l. c. p. 355 ff.); Schwane, (Dogmengesch. d. patrist. Z., p. 990 ff.).

von keiner Seite angefochten wurde, so lag für die Väter auch keine Veranlassung vor, sich eingehender darüber auszusprechen; sie begnügten sich, gelegentlich ihre Bemerkungen einzuflechten, soweit dies eben das Interesse des ihnen vorschwebenden Publikums erheischte, aber ex professo, in ausführlicher, erschöpfender Weise haben sie unsere Frage nicht behandelt. Es war eben für sie keine Frage, allgemein stand die Überzeugung fest, daß durch die Kraft der Consecrationsworte Brod und Wein geheimnisvoller Weise in des Herren Fleisch und Blut verwandelt würden, das am Kreuze hing und im Grabe lag und nun zur Rechten des Vaters ist. Dieser Glaube der Kirche, der seinen lebendigsten Ausdruck insbesondere in der Liturgie fand, die, täglich geübt, die wirksamste Lehrerin der heiligen Geheimnisse des Altars für Clerus und Volk bilden mußte, erbte sich fort von Jahrhundert zu Jahrhundert. Ihn empfing auch das neunte und legte sofort auch sein Zeugnis dafür ab. So bittet[1]) Alkuin, der Lehrer Karls des Großen, seinen Freund Paulinus, „letzterer möge seine Fürbitte für ihn einlegen, insbesondere zu jener Zeit, quo panem et vinum in substantiam corporis et sanguinis Christi consecraveris.“ Die karolinischen Bücher bestimmen:[2]) „Nicht ist das Mysterium des Blutes und Leibes des Herrn noch ein Bild zu nennen, sondern Wahrheit, nicht Schatten, sondern Leib, nicht ein Vorbild des Künftigen, sondern das, was durch die Vorbilder angedeutet wurde.“ Theodulph, Bischof von Orleans, Zeitgenosse Alkuins, widmet das 18. Kapitel seiner Erklärung

[1]) opp. Alcuini, ed. Frobenius, (T. I. p. 49 ep. 36). Dagegen schreibt Karl der Große an Alkuin, ep. 66 p. 89: „Redemptor omnium coenando cum discipulis panem fregit et calicem pariter dedit eis in figuram corporis et sanguinis sui.“ Rückert zieht daraus den Schluß, nicht bloß Karl der Große selbst habe einer symbolischen Auffassung der Abendmahlslehre gehuldigt, sondern auch Alkuin, der seinen Schüler darin unterrichtet und ihm gegenüber offen seine Meinung geäußert, im Umgange mit Geistlichen aber vorsichtiger sich ausgesprochen habe (Hilgenfeld's Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie, 1858 p. 34). Mit demselben Rechte könnte man aber auch Fulbert einen Ketzer schelten, weil Berengar einer war. Zudem ist Karls Ausdrucksweise nicht einmal notwendig häretisch, sie ist auch kirchlich zulässig — vgl. Bach, (Dogmengesch. d. Mittelalters I. 162).

[2]) de impio imag. cultu (l. IV. cap. 14 p. 491); vgl. Bach, (Dogm.-G., I. 168).

des Taufritus[1]) der Beantwortung der Frage: „Warum derſelbe mit dem Leibe und Blute des Herrn beendet werde?“ Er ſagt nun: „Um das (übernatürliche) Leben zu erlangen, werden wir getauft und mit ſeinem Fleiſche geſpeiſt und mit ſeinem Blute getränkt, da wir auf keine Weiſe in ſeinen Leib übergehen können, wenn wir nicht mit dieſen Sacramenten genährt werden. Denn alſo ſpricht er ſelbſt: „Mein Fleiſch iſt wahrhaft eine Speiſe“ ꝛc. Denn es iſt dies ein heilſames Opfer, das im alten Bunde Melchiſedech, König von Salem, als Vorbild des Leibes und Blutes darbrachte, und im neuen derſelbe Mittler zwiſchen Gott und den Menſchen erfüllte .... Dieſes geheimnisvolle Opfer feiert die Kirche, indem ſie Brod opfert des lebendigen Brodes wegen, welches vom Himmel ſtieg, Wein wegen deſſen, der geſprochen hat: ich bin der wahre Weinſtock, damit durch das ſichtbare Opfer der Prieſter und die unſichtbare Conſecration des heiligen Geiſtes Brod und Wein übergehen (verwandelt werden) in die Würde des Leibes und Blutes des Herrn .... An der vom Herrn ſelbſt überlieferten Sitte des Empfanges der Euchariſtie hält die Kirche feſt, ſo daß, wenn jemand wiedergeboren wird aus dem Waſſer und dem heiligen Geiſte, er geſpeiſt wird mit dem Leibe des Herrn und getränkt mit ſeinem Blute, damit er, in den Leib Chriſti verwandelt, in Chriſtus bleibe und Chriſtus in ihm.“ — Ahyto, Biſchof von Baſel, erließ an die Prieſter ſeines Sprengels ein Capitulare,[2]) worin er verlangt, jeder aus ihnen ſolle wiſſen, „welche Bewandtnis es habe mit dem Myſterium des Leibes und Blutes des Herrn, wie in dieſen Myſterien geſchaut wird eine ſichtbare Kreatur und doch unſichtbares Heil zum ewigen Leben der Seele mitgeteilt wird, was nur der Glaube erfaßt“. — Leidrad, Biſchof von Lyon, handelt in ſeinem Buche[3]) „über das Sacrament der Taufe an den Kaiſer Karl den Großen“ im 9. Kapitel „über den Leib und das Blut des Herrn“. Nachdem er auf Schriftſtellen, wie Pſ. 22, 3; Joh. 3, 5; 6, 54 hingewieſen, fährt er fort: „All dieſe Stellen beſtimmen, daß man ohne den Leib und das Blut des Menſchenſohnes das

[1]) Bibl. m. Lugd. (XIV. p. 14); vgl. über ihn: Buſſe, (Grundr. p. 237 § 526).

[2]) Dachery, (spicil. I. 42); vgl. über ihn: Buſſe, (l. c. p. 252, § 566).

[3]) Mabillon, (annal. III. p. 21 s.); vgl. Buſſe, (l. c p. 240, § 533).

Leben nicht haben könne. Wiederum spricht der Herr: „Das Brod, das ich euch geben werde, ist mein Fleisch für das Leben der Welt". Mit dem Ausdrucke: „das Leben der Welt" bezeichnet er die Menschen, die bei der Geburt in diese Welt kommen und deswegen ist für das Leben der Menschen das Fleisch Christi gegeben, weil man, wenn man es nicht ißt, das Leben nicht haben wird. Weiter unterscheidet Leidrad zwischen dem äußern Sacramente und dem inneren Gehalte. „Das Heil und ewige Leben ist nicht im äußern Sacramente, denn dies können auch die Ungläubigen empfangen, aber innerlich kann es von ihnen nicht empfangen werden der Kraft des Sacramentes nach, die nur von den wahrhaft Frommen und Gläubigen genossen wird." — Agobard, des vorigen Nachfolger auf dem bischöflichen Stuhle zu Lyon, erklärt:[1] „Der Kelch, welchen der Priester opfert, ist kein anderer als eben derselbe, welchen der Herr den Aposteln reichte. Was also vom Blute, dasselbe ist auch vom Leibe (des Herrn) zu halten."

Eine sonderbare Anschauung hegte der liturgische Schriftsteller Amalarius von Metz. In seinem vier Bücher umfassenden Werke „de ecclesiasticis officiis"[2] unterscheidet er, wahrscheinlich von der Ansicht ausgehend, daß die Eucharistie nicht bloß die Seele, sondern auch den Leib des Menschen nähre und zur Unsterblichkeit und Unverweslichkeit vorbereite und mit dem Fleische und Blute des Menschen so unzertrennlich sich verschmelze, daß sie auch nach dem Tode noch mit demselben verbunden bleibe,[3] einen dreifachen Leib Christi: 1) den Leib, welchen er annahm aus der Jungfrau; 2) einen andern, welcher auf Erden wandelt; 3) einen solchen, der in den Gräbern ruht. Derjenige Teil der heiligen Hostie, welcher bei der heiligen Messe in den Kelch geworfen wird, sei der von den Toten auferstandene Leib Christi; der vom Priester oder Volk consumierte Teil sei der auf Erden wandelnde Leib Christi, endlich der auf dem Altare zurückgelassene Teil der Leib Christi in den Gräbern.[4] Der Diakon

[1] Bibl. m. Lugd. XIV. 327.

[2] Gedruckt bei Migne, (t. 105).

[3] Vgl. Döllinger, (K.-G. I. 408).

[4] lib. III. cap. XXXV. p. 1154.

Florus verklagte den Amalar um dieser seiner eigentümlichen Lehre willen[1]) bei der Synode von Diedenhofen i. J. 835, und, als diese ihm kein Gehör schenkte, bei der Synode zu Chiersy, welch' letztere die Irrtümer Amalar's verwarf.[2]) Dabei ist jedoch wohl zu beachten, daß Florus, bei aller Erbitterung, die er gegen seinen Gegner zeigt,[3]) diesen doch nur in nebensächlichen Dingen anschuldigt; davon, daß Amalar je die herrschende Kirchenlehre von der wahren Gegenwart und Wesenswandlung angetastet habe, ist ihm nichts bekannt. In der That bekundet Amalar seine gläubige Gesinnung[4]) in klarster Weise, wenn er gelegentlich der Erklärung der Einsetzungsworte sagt: „Hic credimus naturam simplicem panis et vini mixti verti in naturam rationabilem, scilicet corporis et sanguinis Christi."[5]) In seinem Briefe an

[1]) Auch Paschasius ermahnt Frudegard, „er möge sich nicht bethören lassen durch die Träumereien vom sogenannten dreifachen Leibe Christi" — opp. Pasch., ed. Sirmond (p. 1625).

[2]) Hefele, (Conc.-Gesch., IV. 87. 97).

[3]) Diese Erbitterung war weniger eine Folge der Irrtümer Amalar's, als persönlicher Reibereien, welche zwischen letzterem und Florus statt hatten. Florus suchte bei seinem Gegner Irrtümer und so fand er sie auch; vgl. Mabillon (act. SS. S. IV. P. II. § 5).

[4]) Hagenbach, (D.-G. II. 161) verweist noch auf folgende Stelle Amalar's: „Ecclesiae sacrificium praesens mandendum esse ab humano ore; credit namque corpus et sanguinem Domini esse et hoc morsu benedictione coelesti impleri animas sumentium."

[5]) Rückert, (Hilgenfeld's Zeitschrift 1858 p. 38) sucht diese Worte zu entkräften mit der Behauptung, Amalar habe damit nur den Glauben der Kirche, aber nicht seinen eigenen darstellen wollen. Aber daraus würde ja eben folgen, daß der Glaube von der Wesenswandlung damals der herrschende war. Andererseits aber ist Rückert's Annahme nicht begründet; denn wenn dieser Gelehrte auf Ausdrücke, wie „panis extensus super altare corpus domini monstrat extensum in cruce", „oblata et calix dominicum corpus signant" des Amalarius verweist und ihn auf Grund derselben einen Symboliker nennt, so ist zu entgegnen, daß ja auch nach katholischer Lehre das hl. Meßopfer, obwohl identisch mit dem Kreuzopfer, eine sinnlich-figürliche Repräsentation des letztern ist. Wenn nun Amalar den Vergleich bis ins Kleinste ausdehnt, z. B. den Meßkelch mit dem Grabe Christi, den celebrierenden Priester mit Joseph v. Arimathäa, die Diakonen mit den Aposteln, die Subdiakonen mit den Frauen am Grabe Christi vergleicht u. s. w., so kann man aus solchen gekünstelten Vergleichen doch nicht seine Heterodoxie beweisen; vgl. Thalhofer, (Liturgik I 63). Und woher weiß denn Rückert, daß Amalar insgeheim der Kirchenlehre widersprochen habe, da es Florus nicht wußte?

Rantgar ſchreibt der Metzer Liturg[1]): „Der Kelch des alten Teſtamentes war voll vom Blute unvernünftiger Tiere. Jenes Blut war das Vorbild des wahren Blutes Chriſti. Dieſen Kelch, in welchem wir das Blut Chriſti trinken, hat er uns ſelbſt geheiligt im heiligen Abendmahle . . . Dieſer Kelch iſt die Figur meines Leibes, in welchem jenes Blut ſich befindet, das fließen wird aus meiner Seite zur Erfüllung des alten Geſetzes, worauf das neue Teſtament beginnen wird".

Das Angeführte dürfte genügen, um die Thatſache zu conſtatieren, daß ſchon das beginnende 9. Jahrhundert ſich im Beſitze der Lehre von der realen Präſenz des Leibes und Blutes des Herrn in der Euchariſtie, und der Weſenswandlung befand. Allein man begnügte ſich nun nicht mehr mit dem ruhigen Beſitz; man begann, ſich Rechenſchaft zu geben und dieſes Myſterium in's Bereich gelehrter Discuſſion zu ziehen. Der Anſtoß hiezu ging aber nicht etwa von einer negativen, deſtructiven Richtung aus. Das 9. Jahrhundert darf man nicht mit dem Maßſtabe des 19. meſſen, die rationaliſtiſchen Tendenzen der heutigen Welt nicht auf jene Zeiten übertragen. Das 9. Jahrhundert, die Zeit des beginnenden Mittelalters, war die Zeit innigſter Glaubensſtärke. Alle Bedenken, alle Schwierigkeiten hob das Wort: αὐτὸς ἐγώ. Der Herr hat es geſagt, der die ewige Wahrheit iſt, dieſes iſt mein Leib, und darum iſt es auch ſo und je weniger der Verſtand es begreift, um ſo größer iſt das Verdienſt des Glaubens. Nicht das war die erſte Frage: iſt in der Euchariſtie der Leib Chriſti zugegen oder nicht? Vielmehr handelte es ſich darum: Wie verhält ſich der euchariſtiſche Leib Chriſti zum himmliſch-verklärten? Iſt es derſelbe oder ein anderer? Und *wie* iſt Chriſti Leib in der Euchariſtie zugegen[2])? Hier gingen die Antworten auseinander. Es fehlte nämlich nicht an ſolchen, welche die Euchariſtie ihrem *ganzen* Umfange, auch *ihrer ſinnenfälligen Erſcheinungsweiſe nach*, für den Leib Chriſti faßten, lauter Wahrheit und keine Figur, keine Ähnlichkeit, keine Hülle, kein Bild annehmen wollten, indem ſie fürchteten, in letzterem Falle möchte das neuteſtamentliche Opfer in den Kreis der altteſtamentlichen Typen

[1]) Migne (t. 105 p. 1334); cf. eclog. de offic. miss. (p. 1324); de offic. eccles. cap. 25 etc.

[2]) Vgl. Mabillon (act. SS. S. IV. P. II. n. 52 p. XXIV); Bach, (D.-G. I. 156ff.).

herabgedrückt werden.[1]) Andere dagegen, abgestoßen von der Ungeheuerlichkeit einer solchen Annahme, verfielen in's gegenteilige Extrem, wollten im Abendmahle nur eine Figur, nur ein Bild und Unterpfand des himmlischen Leibes Christi anerkennen, während die besonneneren Geister sich dahin erklärten, daß in der Eucharistie Wahrheit und Figur zugleich gegeben sei.

Indem aber das 9. Jahrhundert das Mysterium des Altares zum Gegenstande gelehrter Untersuchung machte, begab es sich auf einen sehr schwierigen Boden. Tritt ja doch bei keinem andern Dogma die Gewalt des sinnlichen Eindruckes mit solcher Macht heran als gerade hier; auch fand man in den Schriften der Väter manche Stelle, manchen Ausdruck, der für den ersten Augenblick bedenklich erschien, Verwirrung, Zweifel erregen konnte; endlich mußte in diesem Punkte die Terminologie erst allmählich geschaffen werden, da man aus patristischer Zeit eine solche nicht überkommen hatte, wodurch manches Mißverständnis fast unausbleiblich wurde: Gründe genug, mit jenen Autoren Nachsicht zu üben und nicht jeden ihrer Ausiprüche auf die Goldwage zu legen.

Die Lehre des Paschasius Radbertus.

Paschasius Radbertus,[2]) c. 786 zu Soissons von armen Eltern geboren, von den Nonnen des dortigen Marienklosters erzogen, trat als Jüngling in das Benediktinerkloster zu Corvey in der Pikardie ein, wo Abt Adalhard, ein Neffe des Königs Pipin, ihn aufnahm. Bald zeichnete sich Radbert durch Frömmigkeit und Gelehrsamkeit unter all seinen Klostergenossen aus; er ward

---

[1]) So unglaublich eine solche Auffassung uns auf den ersten Augenblick auch erscheinen mag, — daß sie im 9. und 11. Jahrhundert geteilt wurde, und sogar von vielen geteilt wurde, ist eine historisch unanfechtbare Thatsache. Aus dem 11. Jahrh. haben wir einen urkundlichen Beleg in der Abhandlung des Abtes Abbaud „de fractione corporis Christi", bei Mabillon (Analecta Vet., III. 442 s.); aus dem 9. in den Werken des Paschasius und Ratramnus. Die betr. Stellen werden wir am geeigneten Orte hervorheben. — Vgl. Bach, (Dogm.-G. I. 166 ff.).

[2]) Vgl. hist. lit. (t. V. 287 s.); Busse, (Grundr. d. christl. Literatur p. 264 § 590); Gfrörer, (K.-G. III. 2 p. 900 ff.); P. Melch. Hausher, S. J., (d. hl. Paschasius Radbertus p. 3 ff.); Rückert, (Hilgenfeld's Zeitschr. (l. c. p. 322 ff.).

der vertraute Freund Adalhards und dessen Bruders und Nachfolgers, Wala, welche er 822 nach Sachsen begleitete, um das dort neubegründete Kloster Neu-Corvey zu vollenden. Ins Mutterkloster zurückgekehrt, war Paschasius viele Jahre als Lehrer und Erklärer der heiligen Schrift thätig; Adalhard der jüngere, Ansgar, der Apostel des Nordens, Warin, später Abt in Neu-Corvey, gehörten zu seinen Schülern. Im Jahre 844 wurde er, obwohl nur Diakon, was er auch aus Demut bis an sein Lebensende blieb, zum Abt seines Klosters erwählt, legte jedoch schon 851 diese Würde nieder und lebte darauf in stiller Zurückgezogenheit im Kloster St. Riquier. Später nach Alt-Corvey wieder zurückgekehrt, starb er dortselbst 26. April 865. Unter seinen verschiedenen Schriften ist die wichtigste und epochemachendste sein Buch „de corpore et sanguine Domini", das er 831 auf Bitten seines Lieblingsschülers Warin, mit dem Beinamen Placidus, verfaßte, um zu zeigen, wie die jungen Sachsen über die heilige Eucharistie zu belehren seien; 844 widmete Radbert dasselbe Buch dem Könige Karl dem Kahlen als Weihnachtsgeschenk; ein Widerspruch war seither nicht laut geworden.

Versuchen wir es nun, seine Lehre in gedrängter Kürze darzustellen![1])

„Jeder katholische Christ," so beginnt Radbert,[2]) „der wahrhaft glaubt, daß Gott alles aus nichts erschaffen habe, kann auch nicht zweifeln, daß aus etwas wieder etwas Anderes werden könne. Denn nicht also hat Gott, der Schöpfer aller Dinge, die Geschöpfe erschaffen, daß sie seinem Willen entrückt wären; viel-

---

[1]) Vgl. P. Hausher, (d. hl. Paschasius Radbertus), und darüber Hefele, (Tübinger Theolog. Quartalschrift 1863 p. 359 ff.); Gfrörer (K.-G. III. 2 p. 906—912); Schröckh (23 p. 446 ff.); Rückert (Hilgenf. Zeitschr., p. 331 ff.); Bach, (Dogm.-G. I. 172 ff.); Dieckhoff, (d. evang. Abendmahlslehre, p. 14 ff.); Baur, (K.-G. d. Mittelalt., p. 56 ff.); Neander, (K.-G. IV. 317 ff.); Steitz, (Herzog's Realencykl., XII. 474 ff.).

[2]) S. Paschasii Radberti abbatis Corbeiensis opera edidit Jacobus Sirmond S. J., (Lut. Par. 1618); besser ist die Ausgabe unseres Buches bei Martène et Durand, (v. Scr. Collect. t. IX). — Außerdem kommt bei Darstellung der radbertischen Lehre in Betracht sein Brief an Frudegard, (Sirmond l. c. p. 1619); ferner seine Auslegung zu Matthäus 26. 26, (Sirmond l. c. p. 1625).

Die Citate beziehen sich auf die Ausgabe von Sirmond.

mehr ist der Wille Gottes nicht bloß der Grund, daß sie überhaupt existieren, sondern auch, daß sie so bestehen, wie eben er es beschlossen hat. Und deshalb möge niemand Anstoß nehmen an diesem Leibe und Blute Christi, daß nämlich im Mysterium wahres Fleisch sei und wahres Blut, da es derjenige so gewollt hat, der es geschaffen. Und weil er es gewollt hat, so muß man glauben, daß nach der Consecration durchaus nichts Anderes (omnino nihil aliud) als Christi Fleisch und Blut vorhanden sei, obwohl in der Gestalt des Brodes und Weines. Ja, um mich noch wunderbarer auszudrücken, es ist ganz und gar kein anderes[1]) Fleisch Christi vorhanden, als dasjenige, welches geboren ist aus Maria, gelitten hat am Kreuze und auferstand vom Grabe. Sollte das jemanden weniger glaublich erscheinen, so denke er nur an alle Wunder des alten und neuen Bundes, welche alle nur deshalb gewirkt wurden, daß Christus die Wahrheit, die Wahrheit aber Gott ist. Ist aber Gott die Wahrheit, dann ist jedenfalls alles, was Gott in diesem Mysterium versprochen hat, wahr, und es ist also sein wahres Fleisch und sein wahres Blut vorhanden, und sonst nichts als sein wahres Fleisch und Blut."[2])

Fragt man nun, wie denn Fleisch und Blut zugegen werden, so antwortet Paschasius: „Die Substanz des Brodes und Weines wird innerlich auf wirksame Weise in Christi Fleisch und Blut umgewandelt (commutatur), so daß sofort nach der Consecration auch schon Christi Fleisch und Blut in Wahrheit zugegen geglaubt wird";[3]) „was vorher Wein und Wasser gewesen war, wird beim Einsetzungswort Christi Blut.[4]) Diese Wandlung, die augenscheinlich als Wesenswandlung zu fassen ist, ist nun aber nicht Werk des consecrierenden Priesters, nicht von dessen Würdigkeit oder Unwürdigkeit abhängig, da er ja sonst der Schöpfer seines Schöpfers würde;[5]) sie ist vielmehr das Werk

[1]) „Et ut mirabilius loquar non alia plane quam quae nata est de Maria et passa in cruce etc"; cfr. p. 1558; 1565; 1569; 1582; 1586; vgl. Hefele, (Quartalschr., l. c. p. 361).

[2]) Cap. I. p. 1554—1557.

[3]) Cap. VIII. 1572; cf. cap. III. 1563; IV. 1563 etc. Statt „commutare" gebraucht Rabbert auch die Ausdrücke: effici, conflci, transferri, transfundere, demutare; vgl. Rückert (l. c. p. 351. 352).

[4]) „Sanguis efficitur quod antea vinum et aqua fuerat", cap. XV.

[5]) Cap. XII. 1588. 1589. 1590.

der Allmacht Gottes des Vaters,[1]) erfolgt durch das Wort Christi, das als Wort Gottes allmächtig ist und alle Zeiten und Orte umfaßt,[2]) tritt ein durch die Wirkung des heiligen Geistes, der ja einst auch aus dem Schoße der Jungfrau den Leib Christi ohne Mannes Zuthun erzeugte,[3]) so daß also die ganze heilige Dreifaltigkeit beim Wunder der Wesenswandlung sich beteiligt.[4]) Ja, Radbert faßt den Moment der Consecration geradezu als Neuschöpfung auf. „Da es unstatthaft ist,[5]) Christum mit den Zähnen zu zermalmen, so wollte er, daß im Mysterium hunc panem et vinum vere carnem suam et sanguinem consecratione Spiritus Sancti potentialiter[6]) creari, creando vero quotidie pro mundi vita mystice immolari." „Von keinem Andern wird Christi Fleisch und Blut geschaffen (creatur),[7]) denn von demjenigen, der es auch im Schoße der Jungfrau schuf." „Im Worte und in der Kraft des heiligen Geistes wird ein neues Geschöpf[8]) (nova fit creatura)." „In diesem Worte[9]) wird der Leib Christi geschaffen (creatur corpus Christi)." Eben deshalb, weil Gott selbst in der Eucharistie thätig ist, darf auch niemand dieses Wunder bezweifeln[10]); ein solcher fügt dem heiligen Geiste selbst die größte Schmach zu[11]) und ist schlechter als ein Ungläubiger,[12]) weil letzterer nichts von den Wundern weiß, welche Gott zum Heile der Menschen schon gewirkt hat. Überhaupt soll der Verstand vor dem Mysterium der Eucharistie sich in Demut beugen und dasselbe nicht vorwitzig ergrübeln wollen. Wie man nicht begreifen kann, wie Christus vom Himmel herabgestiegen sei, da er doch denselben nicht verließ, und wie er in den Himmel wieder empor-

---

[1]) Cap. XV. 1597.
[2]) Cap. XV. 1598.
[3]) Cap. III. 1563.
[4]) Cap. XIII. 1592.
[5]) Cap. IV. 1563.
[6]) Über die Bedeutung dieses Wortes vgl.: Cramer (V. I. p. 249); Ebrard (p. 412); Kahnis (p. 227); Dieckhoff (p. 26. 27).
[7]) Cap. XII. 1589.
[8]) Cap. XII. 1590; XV. 1597.
[9]) Cap. XV. 1598; cf. p. 1630; 1631.
[10]) XIII. 1592.
[11]) XXI. 458 bei Martène.
[12]) XII. 1589.

ſtieg, da er doch in demſelben ſchon war, und wie Gottes Macht auch ſonſt oft den menſchlichen Verſtand überſteigt, ſo kann auch bei der Euchariſtie nicht alles begriffen werden.[1])

Obwohl aber nach Radbert's Lehre im Abendmahle derſelbe Leib Chriſti zugegen iſt, der einſt am Kreuze hing, ſo iſt dieſe Präſenz doch nicht im kapernaitiſchen Sinne zu faſſen. Unermüdet kommt er immer und immer wieder darauf zurück, daß in der Euchariſtie alles „mystice", „interius", „spiritualiter", „intelligibiliter" vor ſich gehe.[2]) „An nichts Irdiſches oder Gemeines darf man hier denken, ſondern nur Myſtiſches und Geiſtiges darin ſchmecken."[3]) „Wovon die Engel leben, lebt auch der Menſch,[4]) da ja an dem, was der Menſch (in der Euchariſtie) empfängt, alles geiſtig und göttlich iſt." „Indem wir nichts Fleiſchliches darin ſchmecken, vielmehr als Geiſtige das Ganze geiſtig erfaſſen, bleiben wir in Chriſtus . . . . Auch wir trinken geiſtig und eſſen das geiſtige Fleiſch Chriſti, in dem das ewige Leben iſt. Denn nach dem Fleiſche urteilen und koſten, iſt der Tod; dagegen das wahre Fleiſch Chriſti geiſtig empfangen, iſt ewiges Leben."[5]) — Paſchaſius iſt eben weit entfernt, die Natur des verklärten Leibes Chriſti — und dieſer iſt ihm in der Euchariſtie zugegen — zu verkennen. „Lerne", ſagt er,[6]) „daß Gott ein Geiſt und als ſolcher an keinen Raum gebunden und überall zugegen iſt; erkenne, daß dieſe geiſtigen Dinge (Chriſti Fleiſch und Blut) ebenſowenig räumlich als auch fleiſchlich vor das Antlitz der göttlichen Majeſtät zur Höhe gehoben werden. Bedenke nun, ob gleichwohl etwas Körperliches ſublimer (feiner) ſein kann, indem die Subſtanz des Brodes und Weines wirkſamer Weiſe in Chriſti Fleiſch und Blut verwandelt wird." Näherhin bezeichnet Radbert den

---

[1]) Expos. Matth. (p. 1627). Mit Unrecht macht alſo Staudenmaier (Joh. Scot. Erigena p. 201) dem Abte von Corvey den Vorwurf, er habe den Glauben zum Wiſſen erheben wollen.

[2]) z. B. Cap. I. 1557; II. 1560; III. 1563; IV. 1563 etc.

[3]) II. 1560.

[4]) V. 1566; XX. 1607.

[5]) Cap. V. 1567. — Ueber die Ausdrücke: „spiritualis Christi caro", „spiritualiter" ꝛc., vgl. Bach (p. 176).

[6]) Cap. VIII. 1572. — Falſch iſt es alſo, wenn Staudenmaier (l. c.) behauptet, Paſchaſius habe mehr die fleiſchliche als die geiſtige Seite hervorgekehrt.

Consecrationsakt als eine Art Überquellen, Überströmen der himmlischen Leiblichkeit Christi[1]) und eben deshalb „bleibt das Lamm selbst, mag auch Christi Fleisch und Blut täglich von allen genossen werden, dennoch lebendig und unversehrt.[2])"

Weiter behandelt Paschasius die Frage, ob bei der Eucharistie auch eine „Figur" angenommen werden dürfe. Er läßt zuerst der verneinenden Ansicht das Wort. „Wenn eine „Figur" vorhanden ist, so muß man fragen, wie dann noch eine „veritas" (eine wahre Gegenwart Christi) bestehen könne? Denn daß die „Figuren" des alten Testamentes Schatten waren, bezweifelt kein Schriftkundiger. Nun ist aber dies Mysterium entweder Wahrheit oder Figur und (in letzterem Falle) also Schatten."[3]) Dagegen weist nun der Lehrer von Corvey darauf hin,[4]) daß nicht jede Figur ein Schatten sei, auch Christus werde ja Hebr. 1, 3 „figura substantiae Patris" genannt, obwohl er doch gleicher Wesenheit mit dem Vater sei. Wie nun der Gottmensch Jesus Figur und Wahrheit zugleich war, so auch der eucharistische Jesus. Wenn also jemand sagt, dies Fleisch und Blut „sic ipsa esse absque mysterio et sacramento nec in figura ex parte sumendam, ut illi tunc carnales carnaliter sapientes senserunt, totum dissipat".[5]) Man muß vielmehr Äußerliches und Innerliches, Schein und Sein wohl unterscheiden. Das bringt schon der Begriff der Eucharistie

[1]) „Pullulat illa ubertas carnis Christi et manet integer Christus" — cap. XII. 1589; ep. ad Frudeg. 1623.

[2]) „Licet ab omnibus Christi caro et sanguis quotidie comedatur, ipse tamen agnus vivus et integer permanet" cap. II. 1559.

[3]) Cap. IV. 1564. Diese Stelle möge zugleich als Beleg dienen zu unserer oben aufgestellten Behauptung, man sei im 9. Jahrhundert vielfach der Ansicht gewesen, es dürfe beim Abendmahl keine Figur angenommen werden, weil dadurch die „veritas" ausgeschlossen würde. Noch Alger sagt (lib. I. cap. VII.): nihil omnino de pane in sacramento remansisse aliqui autumant". Ueber die Ausdrücke: „vere", „veritas" — vgl. Bach, (p. 174).

[4]) Cap. IV. 1564.

[5]) Ep. ad Frudeg. (p. 1620). Diese Worte bilden einen weiteren Beleg für unsere oben ausgesprochene Behauptung; sie erweisen ferner, daß Berlage, (kath. Dogmatik, VII. 287) sich irrt, wenn er schreibt, „Paschasius drücke sich so aus . . . als leugne er insbesondere alle geheimnißvolle Hülle und als behaupte er mithin eine totale Vernichtung des Brodes und Weines nicht blos der Substanz nach, sondern auch nach ihren Accidentien".

als eines Sacramentes, Myſteriums mit ſich.[1]) „Fleiſch und Blut Chriſti werden deshalb Sacramente genannt, weil unter ihrer ſichtbaren Geſtalt, infolge deren ſie geſehen werden, verborgener Weiſe durch göttliche Kraft das Fleiſch (Chriſti) conſecriert wird, ſo daß ſie das innerlich auch in Wahrheit ſind, als was ſie äußerlich dem Glauben gelten.“ „Wäre nämlich alles ſichtbar,[2]) ſo wäre die Euchariſtie kein Myſterium oder Geheimnis mehr, kein Glaube wäre mehr von Nöten, weil alles ſinnlich wahrgenommen würde.“ Radbert kommt nun zum Reſultate,[3]) daß die Euchariſtie weder ausſchließlich „veritas“ noch ausſchließlich „figura“ ſei, „ſondern, genau betrachtet, wird ſie mit Recht „veritas“ und „figura“ zugleich genannt, ſo daß Figur oder Abbild (character) der Wahrheit das iſt, was äußerlich in die Sinne fällt, Wahrheit aber, was von dieſem Myſterium mit Recht innerlich erkannt oder geglaubt wird.“

Warum hat der Herr es aber vorgezogen, uns ſein Fleiſch und Blut nicht in ſeiner eigenen, ſondern in fremder Geſtalt[4]) zu reichen? „Farbe und Geſchmack des Brodes werden deshalb nicht geändert,[5]) damit der Glaube geprüft werde zur Gerechtigkeit;“ ferner, wenn auch alles ſichtbar geſchähe, ſo wäre es das Fleiſch Chriſti doch nicht mehr, als es ohnehin ſchon iſt[6]); ja es wäre härter, dem menſchlichen Herkommen widerſprechender, das Fleiſch Chriſti, wenn ſchon das Fleiſch des Heils, in Geſtalt und Farbe des Fleiſches und den in Blut verwandelten Wein zu empfangen. Aber auch derjenige denkt fleiſchlich, der deshalb

---

[1]) Cap. III. 1561.

[2]) Cap. VIII. 1571.

[3]) Cap. IV. 1564; cf. ep. ad Frud. (p. 1621): „Haec quippe mystica sunt, in quibus veritas carnis est et sanguinis, non alterius quam Christi in mysterio tamen et figura“; ganz ähnlich Chriſtian Druthmar: „hoc est corpus meum — id est in Sacramento“, bibl. m. Lugd. (XV. 165).

[4]) Cap. X. 1581 behandelt Radbert die Congruenzgründe, warum der Herr gerade Brod und Wein zu Trägern ſeiner Myſterien gewählt habe: dies ſei geſchehen, weil Chriſtus das Brod iſt, das vom Himmel gekommen, weil ferner der myſtiſche Leib Chriſti aus vielen Gliedern beſtehe, wie das Weizenbrod aus vielen Körnern; weil Chriſtus ſich ſelbſt den Weinſtock nenne, da ja auch das Blut Chriſti gleich dem Weine berauſche und erfreue.

[5]) Cap. I. 1557.

[6]) Cap. X. 1584.

Fleiſch und Blut Chriſti nicht vorhanden glaubt, weil er äußerlich Geſtalt und Farbe des Brodes nicht verändert ſieht.[1])

Indeſſen, um den Glauben der Zweifelnden zu ſtärken oder die Liebenden zu belohnen, iſt es auch ſchon vorgekommen, daß dieſe Myſterien ſich unverhüllt gezeigt haben. Paſchaſius weiß mehrere ſolche Beiſpiele zu erzählen.[2]) So miſchte ſich, als einſt der hl. Baſilius die heiligen Geheimniſſe feierte, ein Jude unter das gläubige Volk „et vidit infantem partiri in manibus Basilii.“ — Als einſt eine vornehme Dame zum Empfange der heiligen Communion ſich nahte, und ihr der heilige Papſt Gregorius „ein Stückchen“ vom Leibe Chriſti reichte (offam Dominici corporis, eine Handſchrift hat particulam et offam Dominici corporis), kam ihr das Lachen. Darüber zu Rede geſtellt, entgegnete ſie: „Ich erkannte, daß es ein Stück von meiner Opfergabe war, die ich kurz zuvor darbrachte, und hörte nun, wie du dies den Leib Chriſti nannteſt; und deshalb kam mir das Lachen.“ Gregor ermahnte nun das Volk, zu beten, damit der Glaube des Weibes geſtärkt werde. Als das Gebet vollendet war, erhob er ſich mit dem Volke, entfernte die Bedeckung und fand jenen Teil, den er auf den Altar gelegt hatte, in Form eines blutbenetzten Goldfingers (invenit partem, quam posuerat, in modum digiti auricularis sanguine superfusam). — In England lebte ein frommer Prieſter, mit Namen Plecgils, der aus inniger Liebe den Herrn bat, „daß ihm gezeigt werde die Natur des Leibes Chriſti“. Daraufhin ſieht er nun das Chriſtkind auf dem Altare, er nimmt es in ſeine Arme, drückt es an ſeine Bruſt und bedeckt es mit Küſſen.[3]) Auf ſein Gebet kehrt es dann wieder in die vorige Geſtalt zurück. — Ferner berichtet Radbert[4]), der Abt Arſenius

[1]) Cap. X. 1584.

[2]) Cap. XIV. 433 s. bei Martène; Sirmond berichtet ſie nicht vollſtändig.

[3]) Beſonders dieſe Erzählung erregte Berengar's heftigſten Unwillen; de s. c. p. 37 ſagt er von ihr, ſie ſei „fabula, omni catholico auditu ipso indignissima“; „speciosa certe pax nebulonis, ut cui oris praebuerat basium, dentium inferret exitium“ ſpottete der Scholaſtikus, Wilh. v. Malmesb., (rer. angl. Script. p. 114).

[4]) Dieſelbe Erzählung findet ſich auch act. Sanctorum, mens. Jul. t. IV. ad. XIX. Jul., p. 609. 610, nur iſt ſie hier etwas weiter ausgeführt.

habe ihm ſehr oft von einem gewiſſen Greiſe erzählt, der „groß war im aktiven Leben, aber einfältig im Glauben“. Dieſer irrte nun und ſagte, es ſei jenes Brod, das wir genießen, „nicht der natürliche Leib Chriſti, ſondern nur eine Figur desſelben (non esse naturale corpus Christi panem istum quem sumimus. sed figuram ejus esse).[1]) Zwei andere alte Mönche machten ihm nun darüber Vorſtellungen und ſprachen: „Vater, wir haben die Rede eines Ungläubigen gehört, welcher ſagt, das Brod, das wir genießen, ſei nicht der natürliche Leib Chriſti, ſondern eine Figur desſelben. Wir aber glauben, daß das Brod ſelbſt der Leib Chriſti iſt und der Kelch ſelbſt das Blut Chriſti und zwar nach der Wirklichkeit und nicht gemäß der Figur“, d. h. ſie glaubten, es ſei in der Euchariſtie gar kein Zeichen, gar keine Figur, kein Sacrament anzunehmen, dieſelbe ſei in jeder Hinſicht, auch ihrer ſinnenfälligen Erſcheinungsform nach als der Leib Chriſti zu betrachten. Die drei Männer kamen nun dahin überein, eine Woche lang zu Gott zu flehen, der dann das Wahre offenbaren werde. Als ſie nun am Sonntage in die Kirche kamen, und die Brode auf den Altar gelegt waren, erſchien, nur ihnen ſichtbar, ein Knäblein auf dem Altare liegend, und wie der Prieſter die Hand ausſtreckte, um das Brod zu brechen, ſtieg ein Engel des Herrn vom Himmel herab, ein Meſſer in der Hand, und opferte jenes Knäblein, ſein Blut aber fing er im Kelche auf. Sowie aber der Prieſter das Brod in kleine Teile brach, zerſchnitt auch der Engel des Knaben Glieder in kleine Teile. Als nun der Greis zum Empfange der heiligen Communion hinzugetreten war, ward ihm allein blutiges Fleiſch gereicht. Auf dies hin glaubte er nun, und ſofort wurde jenes Fleiſch in ſeiner Hand Brod nach Art des Myſteriums, und er genoß es mit dem Munde.

Die heilige Euchariſtie iſt aber auch Opfer, Wiederholung des Kreuzopfers auf Golgatha; es iſt dieſelbe Opfergabe[2]) und derſelbe Opferprieſter.[3]) Die tägliche Erneuerung des Opfers am Kreuze, welch letzteres der Welt ein für alle Mal die Erlöſung gebracht und des Todes Stachel überwunden hat, findet ſtatt

[1]) Vgl. Bach (p. 168. 169).
[2]) Cap. XI. 1586.
[3]) Cap. VIII. 1573.

1) deshalb, weil wir täglich Sünden begehen, wenigstens ſolche, ohne welche die menſchliche Schwachheit nicht leben kann. Weil wir alſo täglich fallen, deshalb opfert ſich auch Chriſtus täglich für uns, und ſein Leiden wird im Myſterium wiederholt, damit er, der durch ſeinen einmaligen Tod den Tod beſiegt hat, täglich unſere Rückfälle durch dieſe Sacramente ſühne. 2) Wie es im Paradies einen Baum des Lebens gab, ſo ſoll auch die heilige Kirche Gottes, welche im hohen Liede das Paradies der Wonne genannt wird, ein Myſterium des Lebens in ſich bergen, wovon jener Lebensbaum ein Vorbild war; und wer von dieſem Myſterium unter Beobachtung der Gebote Gottes ißt, der ſoll nimmer ſterben in Ewigkeit. 3) Wird dieſes Opfer täglich erneuert, damit alle Wiedergebornen, welche würdig dies Lebensbrod empfangen, eins werden, damit, wie ſie in der Taufe Chriſtum bereits angezogen haben, ſo nun Chriſtus durch dieſe Sacramente körperlich in ihnen wohne. Endlich 4) findet die tägliche Wiederholung nach Einigen deshalb ſtatt, damit die an tägliche Opfer gewöhnten Juden bei ihrer Bekehrung auch hier tägliche Opfer fänden.[1])

Die Wirkungen des heiligen Meßopfers anlangend, ſo reinigt es die Seelen, tilgt die Sünden, vertreibt die Laſter, verjagt die Dämonen, erwirbt die Tugenden, verleiht das Heil des Leibes und der Seele, rettet die ganze Welt;[2]) es nützt Lebenden und Toten, wofür Paſchaſius wieder Beiſpiele anführt.[3])

Die Euchariſtie iſt aber nicht bloß Opfergabe, ſie iſt auch Opferſpeiſe. Auch hier will nun Radbert aller rohſinnlichen, kapernaitiſchen Vorſtellung abgewehrt wiſſen. „Spiritaliter“, „intelligibiliter“ genießen wir den Leib des Herrn.[4]) „Frivol iſt es alſo,[5]) wie man in einem apokryphen Buche lieſt, daran zu denken, es könnte das Myſterium dem Seceſſe unterliegen oder bei der Verdauung mit einer anderen Speiſe vermengt werden. Wo geiſtige Speiſe und geiſtiger Trank genoſſen wird und der heilige Geiſt durch ſie im Menſchen wirkt, damit, wenn in uns noch etwas Fleiſchliches iſt, dies in's Geiſtige verwandelt werde

[1]) Cap. IX. 1578 s.
[2]) Cap. IX. p. 418 bei Martène.
[3]) Cap. IX. p. 414 s bei Martène.
[4]) Cap. V. 1567; V. 1566.
[5]) Cap. XX. 1606.

und ein geiſtiger Menſch daraus entſtehe, wie kann da noch von einer Vermiſchung (der genoſſenen Euchariſtie mit den in Verdauung begriffenen Speiſen) die Rede ſein?“ Zugleich mit dem Fleiſche Chriſti empfängt man auch die Gottheit und mit der Gottheit das Fleiſch.[1]) Nicht auf die größere oder geringere Quantität kommt es bei dieſem Myſterium an,[2]) ſondern auf den größeren oder geringeren Glauben, wie ja einſt auch beim Manna derjenige, welcher mehr geſammelt hatte, doch nicht mehr hatte als jener, welcher weniger las. Wir empfangen die heilige Communion in Gegenwart der Engel aus der Hand Chriſti ſelbſt.[3]) Nichts iſt alſo gefährlicher, als ſchwer zu ſündigen, nichts verdammenswerter, als unwürdig zu communicieren.[4]) Zwar empfangen auch die Unwürdigen[5]) den Leib des Herrn; aber zum Gerichte und zur Verdammung. „Siehe,[6]) wie ſo oft alle ohne Unterſchied die Sacramente des Altars empfangen. Wohl empfangen ſie dieſelben, aber der eine ißt geiſtiger Weiſe Chriſti Fleiſch und

[1]) Cap. XVII. 1600.

[2]) ibid. — Dagegen wird der Satz, daß unter jedem Teile und unter jeder Geſtalt der ganze Chriſtus zugegen ſei, von Paſchaſius nicht ausgeſprochen. Einzelne Anklänge finden ſich zwar, z. B.: „caro sanguine cruentata“, „invenit partem . . in modum digiti sanguine superfusam“ cap. XIV; andere Stellen ſcheinen jedoch das Gegenteil zu enthalten, ſo cap. XX. 1607: „in calice nihil aliud bibimus quam Christi sanguinem, in pane vero nihil praeter corpus“, beſonders aber cap. XIX, wo er unterſucht „cur in sanguine Christi fragmen corporis admisceatur“ und antwortet: „patet sensus, quod jam caro frangitur, quia sanguis est in calice qui de latere manavit, et ideo quam recte caro sanguini sociatur, quia nec caro sine sanguine, utique nec sanguis sine carne jure communicatur.“ Hätte Rabbert gedacht, daß auch ſchon unter einer Geſtalt der ganze Chriſtus empfangen werde, ſo hätte er ſich wohl deutlicher ausgedrückt; jedenfalls laſſen ſeine Worte ein Mißverſtändnis zu.

[3]) Cap. VIII. 1571.

[4]) ibid.

[5]) Rückert (l. c. p. 366); Steitz (Herzog's Realencykl. XII. 474 ff.); Dieckhoff (die ev. Abendmahlsl. p. 18) behaupten entſchieden, nach Paſchaſius' Lehre empfangen die Unwürdigen Chriſti Leib nicht. Dagegen ſind Schröckh (23. p. 436); Münſcher (Dogm.-G., II. 1 p. 221 ff.); Neander (IV. 325) der Anſicht, nach Rabbert's Darſtellung genießen auch die Unwürdigen den objektiv vorhandenen Leib Chriſti. Um jeden Zweifel zu heben, erinnern wir an cap. VI. 397 bei Martène, wo Rabbert von einem Juden erzählt: „immundo ore corpus susceptit Dominicum“.

[6]) Cap. VI. 1568.

trinkt ſein Blut, ein anderer aber nicht, obwohl man ſieht, wie er den Biſſen aus der Hand des Prieſters empfängt. Da es nun doch eine Conſecration iſt, was empfängt er, wenn er den Leib und das Blut Chriſti nicht empfängt? Jedenfalls empfängt er nicht das Fleiſch und Blut auf nützliche Weiſe, ſondern das Gericht, obwohl man ihn mit den andern das Sacrament des Altars empfangen ſieht; es wird ihm eben die Kraft des Sacramentes entzogen."

Für den würdigen Empfänger iſt dagegen die heilige Communion Quelle des reichſten Segens. Radbert unterſcheidet Wirkungen für den Leib und für die Seele. „Denn nicht allein die Seele wird in dieſem Myſterium genährt,[1]) weil ſie nicht allein durch den Tod Chriſti erlöſt iſt, ſondern auch unſer Fleiſch wird dadurch zur Unſterblichkeit und Unverweslichkeit wiederhergeſtellt." Der Leib erlangt dadurch Geſundheit[2]) und erhält die semina vitae,[3]) ſodaß er nimmer in Todes Gewalt bleiben kann. Unſer Fleiſch wird mit Chriſti Fleiſch,[4]) unſre Seele mit Chriſti Blut genährt, da der Sitz der Seele nach dem Zeugniſſe der Schrift im Blute iſt. Was Speiſe und Trank für den Leib, das ſind für die Seele Chriſti Fleiſch und Blut, ohne welche man zum ewigen Leben nicht gelangt.[5]) Die heilige Communion vereinigt uns auf's innigſte mit Chriſtus, er bleibt in uns und wir in ihm,[6]) wir werden in ihn umgewandelt,[7]) werden einer Natur mit ihm,[8]) ſo daß wir ſelbſt als ſein Fleiſch und Blut erfunden werden.[9])

Wer bald nach der Taufe ſtirbt, ohne die heilige Euchariſtie empfangen zu haben, der hat zwar davon keinen Schaden; den andern aber iſt dieſe göttliche Speiſe „valde pernecessarius ad vitam".[10])

---

[1]) Cap. XIX. 1602.
[2]) Cap. VIII. 1576.
[3]) XI. 1588; XVIII. 1602 „semina immortalitatis."
[4]) XI. 1587.
[5]) Cap. XIX. 1604.
[6]) VI. 1568.
[7]) I. 1557.
[8]) IX. 1580; XXI. 1609.
[9]) I. 1557.
[10]) Cap. XIX.

Erfolg und Würdigung des paſchaſiſchen Buches.

Radbert's Buch hatte den bedeutendſten Erfolg. Der ascetiſch-erbauliche Ton, in dem es gehalten war, eignete es ſo recht zur Lektüre für Klöſter und Kleriker, und die eingeſtreuten Wundererzählungen entſprachen ganz dem frommen Glauben der damaligen Zeit. Dazu kam, daß es einen Glaubensſatz behandelte, über den damals noch ſo vielfach Unklarheit und Verworrenheit herrſchte[1]) und der doch wie kaum ein anderer für das praktiſche kirchliche Leben von ſo eminenter Bedeutung war. Seitdem Paſchaſius als der erſte der kirchlichen Lehre über die heilige Euchariſtie Ausdruck verliehen, hat kein Jahrhundert mehr geſchwiegen, unzählige Stimmen haben ſich für und wider erhoben. Die Schrift des Abtes von Corvey ward bald als Canon der kirchlichen Rechtgläubigkeit angeſehen, durch drei Jahrhunderte laſſen ſich die Spuren ihres Einfluſſes verfolgen. Radbert ſelbſt berichtet,[2]) „ſeine Abhandlung, wenn er darin auch nichts der Leſer Würdiges geſchrieben, habe doch vielen das Verſtändnis dieſes heiligen Myſteriums vermittelt". Hrabanus Maurus, der berühmte Biſchof, der gegen Paſchaſius mit unverkennbarer Gereiztheit ſchrieb, nennt[3]) letztern „den weit und breit gerühmten Hohenprieſter". Der heilige Odo von Clugny ſagt[4]): „Dies und anderes mehr hat Paſchaſius aus den Ausſprüchen der Väter geſammelt, um die Ehrfurcht vor dieſem Myſterium zu erwecken und die Majeſtät desſelben zu zeigen. Auch der Gebildete wird aus der Lektüre dieſes Buches ſo viel lernen, daß er bisher über dies Geheimnis nichts gewußt zu haben vermeint." Gerbert von Aurillac urteilt,[5]) Radberts Schrift ſei „ſehr nützlich" und „könne überhaupt gar nicht genug geſchätzt werden". Gezo, Abt von Tortona, iſt mit derſelben ſo ſehr einverſtanden, daß er ſie vollſtändig ſeinem

---

[1]) ep. ad. Frudeg.; Sirmond p. 1619: „Quaeris de re, ex qua multi dubitant"; expos. Matth., p. 1634: „Quamvis ex hoc quidam de ignorantia errent, nemo tamen est" etc.

[2]) ep. ad. Frud. p. 1625.

[3]) Dicta cuiusdam sapientis, bei Mabillon, (act. SS. S. IV. P. II. p. 595).

[4]) ſ. Nat. Alex., (t. XII. diss. X. p. 448).

[5]) In ſeinem Buch „de sanguine et corpore Domini", bei Pez, (thes. anecd. T. I. P. II. p. 134. 137).

eigenen Werke, das er über dasſelbe Thema verfaßte, einverleibte.[1]) Im elften Jahrhundert finden wir bei Adelmann von Brescia[2]) und Hugo von Langres[3]) Anklänge an Paſchaſius, während Ascelin[4]), Durand von Troarne,[5]) Anaſtaſius[6]), Mönch im Kloſter St. Sergius zu Angers, ihn citieren und loben. Alger von Lüttich[7]) und Anſelm von Canterbury[8]) benützen ihn unter dem Namen „Auguſtinus“ und führen mehrere Stellen ſeines Buches wörtlich an. Honorius von Autun erwähnt dasſelbe,[9]), der Anonymus von Mölk ſchreibt,[10]) „es ſei allen Gläubigen des Erdkreiſes zu empfehlen“. Auch die ſpäteren, wie Trithemius[11]), Bellarmin[12]), Mabillon[13]), Natalis Alexander[14]), Martin Gerbert[15]) u. ſ. w. ſtimmen im Lobe Radbert's überein.

Anders freilich geſtalteten ſich die Dinge mit Ausbruch der ſogenannten Reformation. Schon 1528 erſchien zu Hagenau eine von Hiob Gaſt beſorgte Ausgabe des paſchaſiſchen Buches, die jedoch den Text gründlich gefälſcht hatte, wogegen Nic. Mameranus den ächten Text i. J. 1550 veröffentlichte.[16]) Aber auch jetzt trugen

---

[1]) Lib. de corp. et sang. Christi, Muratori, raccolta delle opere minori (t. XXI. p. 167 s.).

[2]) Er wiederholt Radbert's „creare“, betont gleich dieſem Gottes Allmacht — bibl. m. Lugd. XVIII. 439.

[3]) Dachery, opp. Lanf., append. p. 69: „Dei voluntas et verbum omni naturae supereminet . . . Dei velle pro facto est“; cfr. Paschasius cap. I.

[4]) Dachery, opp. Lanf., p. 25.

[5]) P. IV., Dachery (append. p. 79): „Paschasius . . . divini sacramenti scrutator diligentissimus discussorque catholicus.“

[6]) ep. ad Geraldum abbat., Dachery (p. 22).

[7]) Lib. I. cap. XVI., bibl. m. Lugd. XXI. p. 268: „Unde Augustinus in libro de sacramentis altaris“, worauf wörtlich eine aus Pasch. cap. IV., entnommene Stelle folgt; ebenſo cap. XXI. p. 273 — cfr. Pasch. cap. XII.

[8]) opp. ed. Gerberon, (epist. lib. IV. C VI. p. 454) finden ſich unter Berufung auf Auguſtin, „ut Augustinus testatur“ zwei Sätze, die Paschasius cap IX. und XII entlehnt ſind.

[9]) Fabricius, (biblioth. eccl. p. 91).

[10]) ibid. (p. 149).

[11]) Catal. Script., LIX.

[12]) de script. eccles., (p. 214).

[13]) act. SS. S. IV. P. praef.

[14]) t. XII. diss. X. (p. 432 s.).

[15]) Theologia nov. et vet. (p. 193 s.).

[16]) Vgl. Rückert, (l. c p. 328 n. 1).

Männer wie Hospinian[1]), Boxornius[2]), Blondel[3]), Philipp de Mornay[3]), Johann, Bischof von Durham[4]), in neuerer Zeit Ebrard[5]) kein Bedenken, den Abt von Corvey zum Anhänger der symbolischen Abendmahlsauffassung zu stempeln, der weder eine reale Präsenz noch Wesenswandlung gelehrt habe. Umgekehrt wurde Paschasius von Claudius[6]), Albertin[7]), Basnage[8]) Larrogue[9]), Cramer[10]), Walch[11]), Mosheim[12]), ferner von Gieseler[13]), Neander[14]), Guericke[15]), Thomasius[16]) und den meisten andern protestantischen Theologen beschuldigt, daß er die Brodverwandlungslehre in der Kirche aufgebracht habe. Steitz[17]) findet die Eigentümlichkeit des radbertischen Standpunktes darin, „daß er die symbolische Abendmahlsvorstellung Augustin's mit der Verwandlungslehre anderer kombiniere und daraus die Elemente seiner, nur um dieser Zusammensetzung willen neuen Theorie entlehne." Gegenüber dem abfälligen Urteile, welches Schröckh über das Buch des Paschasius fällt,[18]) bemerkt Dieckhoff[19]): Das eigentlich Bedeutungsvolle der Lehre des Paschasius für die Entwicklung der Abendmahlslehre darf nicht darin gesucht werden, „daß Paschasius die Transsubstantiationslehre etwa zuerst gelehrt, oder dieselbe auch nur sicherer begründet habe, als dies früher geschehen war . . . Er unterscheidet sich von der Lehre früherer

[1]) Hist. sacram. (l. IV. cap. II. p. 318).
[2]) cf. Arnauld, la perpetuité de la foi, (t. I. 727).
[3]) de l'institution, usage et doctr., (p. 1074)
[4]) Histor. transsubst. pap. (p. 85).
[5]) D. Dogma v. Abendm., (I. 407).
[6]) cf. Mabillon, (act. SS. S. IV. P. II. p. V. s.).
[7]) de eucharistia (l. III. p. 920).
[8]) Hist. de la religion (t. I. p. 30. 31)
[9]) Hist. de l'euchar. (p. 571).
[10]) Gesch. der Welt und Religion (V. I. p. 245 ff.
[11]) Miscell. s. (de hist. transsubst. pont. p. 211).
[12]) Instit. hist. eccles. (p. 490).
[13]) K.-G. II a. p. 98 ff.
[14]) K.-G. IV. 318.
[15]) K.-G. II. 101.
[16]) Dogm.-G. II. 19 ff.
[17]) Herzog's Realencykl. (12. Bd. p. 474 ff.).
[18]) K.-G. 23. 459 ff.
[19]) Die evang. Abendmahlslehre (I 36. 41).

nur dadurch, daß er den Vorgang der Transsubstantiation und der Voraussetzungen desselben bestimmter erfaßt und in dieser Bestimmtheit offen und rückhaltslos ausspricht .... Wenn die Lehre des Paschasius trotz ihrer schroffen Härten und trotz der gewichtigsten (?) Widersprüche, die sie bei ihrem Auftreten fand, dennoch so rasch zu immer allgemeinerer Geltung in der Kirche kam, so darf uns das nicht Wunder nehmen. Die Schriften des Paschasius, vor allem seine Hauptschrift über das Abendmahl, sind überall durchdrungen und getragen von der innigsten Frömmigkeit. Überall ist seine Betrachtung mit dem gewissenhaftesten Ernste auf die hohe, ewige Bedeutung des Abendmahlgenusses für das fromme christliche Leben und auf die Wichtigkeit des würdigen Genusses im Glauben und in der Buße gerichtet. Paschasius ist ein Repräsentant der tiefsten und innigsten Frömmigkeit in der Weise seiner Zeit und seine Abendmahlslehre entspricht ganz und gar dem Zuge des frommen Glaubens in jener Zeit." Ähnlich erklärt Kurtz[1]): „Aus seiner (des Paschasius) Schrift weht uns allenthalben wohlthuend der Hauch inniger Frömmigkeit entgegen und es ist ihm unverkennbar nur darum zu thun, die hohe Bedeutung des Sacraments in ihrer ganzen Fülle, Kraft und Tiefe zu erfassen. Dabei ist sie ächt volkstümlich gehalten." Rückert[2]) endlich kommt am Schlusse seiner gründlichen Untersuchung zum Resultate: „Dies ist die Lehre des Paschasius. Neu ist sie nicht, es wäre grundfalsch, dies zu meinen, es ist kaum ein Satz darin, der nicht bei den alten Lehrern längst ausgesprochen, im kirchlichen Meßdienst längst verbreitet ist. Nur der Satz, daß im Abendmahl derselbe Leib gegeben wird, der geboren ist aus Maria, wird bestimmt und entschieden ausgesprochen."

Die Lehre des Paschasius war von jeher und ist noch heute die Lehre der katholischen Kirche. Zwar haben Basnage[3]), Cramer[4]), Schröckh[5]), Meier[6]) u. a. gefunden, daß zwischen beiden eine erhebliche Differenz bestehe; aber schon Mabillon[7]) hat mit

[1]) K.-G. I. 286.
[2]) l. c. p. 376.
[3]) hist. de l'eglise, (T. II. 910).
[4]) Gesch. d. Welt und Relig., (V. I. p. 248).
[5]) K.-G. 23. 461.
[6]) Versuch einer Gesch. d. Transsubst., (p. 48).
[7]) act. SS. S. IV. P. II. p. XII.

Recht erklärt, „in der Abendmahlslehre sei die Verwandtschaft zwischen Radbert und dem katholischen Glauben so groß, daß es fast einerlei sei, ob man diesen oder jenen bekämpfe oder verteidige". Paschasius lehrt die reale Gegenwart des Herrn in der Eucharistie und die Wesenswandlung des Brodes und Weines in den ganzen, historischen Leib Christi, jedoch so, daß die Gestalten der Elemente übrig bleiben. Die Erörterung über das nähere Verhältnis der Species zum geheimnisvollen Inhalte, die Einreihung beider unter die Kategorien von Substanz und Accidens, die genauere Präcisierung, daß auch schon unter jeder Gestalt und unter jedem Teile jeder Gestalt der ganze Christus geboten werde, blieb der späteren Entwicklung vorbehalten; allein es wäre doch sehr unbillig, zu verlangen, daß schon bei Beginn der Controverse das Object derselben in jeder Hinsicht so ausgebildet sei, als wie am Schlusse derselben. Auch das darf uns nicht befremden, daß wir in Radbert's Darstellung manches finden, was Anstoß und Bedenken zu erregen geeignet ist. Mit Recht bezeichnet er den Wandlungsakt als Werk göttlicher Allmacht; Unrecht aber hat er,[1]) wenn er denselben geradezu einen „Schöpfungsakt," den eucharistischen Leib Christi „ein neues Geschöpf" nennt, weil sonst der Begriff der Wesenswandlung, an welchem er doch sonst so entschieden festhält, vernichtet würde. Entschieden lag dem Abte von Corvey jeder Gedanke einer kapernaitischen Abendmahlsauffassung fern; und doch hat er sich von Wendungen nicht freigehalten, welche einen solchen Verdacht zu rechtfertigen scheinen, ja nahe legen. So z. B. wenn er sagt: „Quotiens ei hostiam suae passionis offerimus, totiens nobis ad absolutionem nostram passionem illius reparamus"[2]); ferner „fragmen corporis in sanguine admiscetur", „caro frangitur"[3]); wenn er sodann in seinen Wundererzählungen einen Finger Christi zugegen sein, den Knaben Jesus in Stücke geschnitten

---

[1]) Vgl. Bach, (Dogm.-G. I. 181).

[2]) Cap. IX. n. 11 p. 418 bei Martène. — Bekanntlich gründete Hrabanus Maurus auf diesen Satz Radbert's seinen Vorwurf, letzterer lehre, Christus müsse bei jeder hl. Messe auf's neue leiden, cfr. dicta cujusdam sapientis, Mabillon (act. SS. S. IV. P. II. p. 594 n. 6).

[3]) Cap. XIX. Sirmond (p. 1602).

werden läßt und von einer „offa“ „particula“ corporis Christi ſpricht; daraus ſchien zu folgen, als lehre er, Chriſti Leib ſei auch jetzt noch leidensfähig, corruptibel. Recht hatte Rabbert weiter darin, daß er nach dem Vorgange der Väter [1]) die weſentliche Identität des hiſtoriſchen und euchariſtiſchen Leibes Chriſti betonte; wenn er aber ſchrieb, es ſei im Abendmahle ganz und gar derſelbe Leib,[2]) das allernämliche Fleiſch Chriſti zugegen,[3]) das einſt am Kreuze hing u. ſ. w., ſo waren dies Ausdrücke, welche die Vermutung nahe legen mußten, als nehme er eine Identität κατὰ πάντα, eine Gleichheit nicht bloß der Natur, ſondern auch der Erſcheinungsform nach[4]) an. So waren Mißverſtändniſſe faſt unvermeidlich, der Widerſpruch war gereizt. Und er blieb auch nicht aus: Männer wie Ratramnus, Hrabanus Maurus, Johannes Scotus, erhoben ſich.

Ratramnus.

Obwohl das Buch des Paſchaſius von ſeinen Zeitgenoſſen vielfach mit dem größten Beifalle aufgenommen wurde, ſo war es ihm doch nicht gelungen, die Bedenken zu heben, welche man damals hinſichtlich des heiligen Abendmahls hegte, hatte vielmehr dieſelben eher vermehrt durch die etwas ſchroff vorgetragene Lehre

---

[1]) z. B. Ignat. ad Smyrn. c. 7: „*Εὐχαριστίας καὶ προσευχῆς ἀπέχονται, διὰ τὸ μὴ ὁμολογεῖν, τὴν εὐχαριστίαν σαρκὰ εἶναι τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, τὴν ὑπὲρ ἁμαρτιῶν ἡμῶν παθοῦσαν, ἣν τῇ χρηστότητι ὁ πατὴρ ἤγειρεν.*“ Vgl. Möhler, (Patrologie p. 145). — Irenaeus, (adv. haeres. V. 2 § 2): „*Τὸ ἀπὸ τῆς κτίσεως ποτήριον αἷμα ἴδιον ὡμολόγησεν, ἐξ οὗ τὸ ἡμέτερον δίδυσι αἷμα, καὶ τὸν ἀπὸ τῆς κτίσεως ἄρτον ἴδιον σῶμα διεβεβαιώσατο, ἀφ' οὗ τὰ ἡμέτερα αὔξει σώματα.*“ Vgl. Möhler (l. c. p. 379). Beſonders Chryſoſtomus hatte ſich in dieſem Sinne ausgeſprochen, (hom. 24 in I Cor.), ebenſo Joh. Damasc. (lib. IV. de fid. cap. 14); cf. Mabillon (act. SS. S. IV. II. p. 24).

[2]) „Non alia plane caro quam quae nata est de Maria“ (cap. l. 1554). Rabbert beruft ſich hier auf Ambroſius, der aber nur ſagt „liquet igitur quod praeter naturae ordinem Virgo generavit, et hoc quod conficimus Corpus de Virgine est“, das „plane“ alſo nicht hat: vgl. Hefele, (Tüb. Theol. Quartalſchr. 1863 p. 362).

[3]) „Ipsa eadem caro“ (cap. XXI. n. 10 p. 458 bei Martène); Hefele hat alſo Unrecht, wenn er (l. c.) behauptet, Rabbert habe ſich ſonſt nicht mehr ſo ſtark ausgedrückt.

[4]) Vgl. Hefele, l. c.

von der Identität des historischen und eucharistischen Leibes Christi. Daher forderte König Karl der Kahle, „der es liebte, in den kirchlichen Streitigkeiten seiner Zeit als Schiedsrichter zu glänzen",[1]) Radbert's Klostergenossen Ratramnus auf, er möge nun auch sein Gutachten über die angeregte Sache abgeben. Dieser, gleichfalls ein angesehener Gelehrter, der bereits in der Frage über die Geburt Christi aus Maria und über die Prädestination gegen seinen Abt die Feder ergriffen und sich einen Namen gemacht hatte, entsprach dem Wunsche des Monarchen und verfaßte seine Schrift „über den Leib und das Blut des Herrn".[2]) Eingangs derselben belobt er den König ob seines Eifers für Reinerhaltung des Glaubens. „Indem nämlich," schreibt er,[3]) „einige Gläubige behaupten, daß das Opfer des Leibes und Blutes Christi, das täglich in der Kirche gefeiert wird, unter keiner Figur, unter keiner Verhüllung stattfinde, sondern in nackter Offenbarung der unmittelbaren Wahrheit vollzogen werde (ipsius veritatis nuda manifestatione peragatur), einige aber bezeugen, daß dies unter der Hülle des Mysteriums (sub mysterii figura) enthalten sei, und daß etwas sei, was den Sinnen des Körpers offen liege, etwas Anderes aber, was (nur) der Glaube erblickt, so besteht kein geringer Zwiespalt unter ihnen." Ratramnus geht nun auf die Frage Karl's selbst ein, die er in zwei Teile zerlegt: I. „Eure Majestät fragt, ob das, was in der Kirche durch den Mund der Gläubigen genossen wird, nämlich der Leib und das Blut Christi, im Mysterium geschehe oder in Wirklichkeit (in mysterio fiat an in veritate)? Das heißt, ob es etwas Verborgenes enthalte, was nur den Augen des Glaubens allein sich zeige, oder ob ohne jegliche Verhüllung (sine cujuscunque velatione) das körperliche Auge das äußerlich

[1]) Vgl. Gfrörer, (K.-G. III. 2. 916).

[2]) Bei Migne, (patrol. t. 121).

[3]) n. 2. — Auch dieser Satz möge als Beleg dafür gelten, daß man im 9. Jahrhunderte die Eucharistie auch ihrer Außenseite nach als Christi Leib betrachtete; ja dies geschah sogar sehr vielfach. — cf. n. 32: Hic jam suboritur quaestio quam plurimi proponentes loquuntur, non in figura, sed in veritate ista fieri.

ſchaue, was innerlich das geiſtige Auge erblicke, ſo daß alle
was geſchieht, im Lichte ſinnlicher Wahrnehmung leuchte (
manifestationis luce clarescat? II. Und ob es derſelbe Le
ſei, der geboren ward aus Maria und gelitten hat und ſta
und begraben wurde und wieder auferſtand, gen Himmel fu
und nun zur Rechten des Vaters ſitzt?"

Jeder Schriftſteller hat ohne Zweifel das heilige Anrecht,
verlangen, daß man mit ſeinen Worten jenen Sinn verbind
den er ſelbſt damit verbunden wiſſen wollte. Nun aber hän
das richtige Verſtändnis der ratramniſchen Schrift vom richtig
Verſtändnis der beiden Worte „veritas" und „figura" ab. „Figurat
in figura, sub figura, non in veritate" ſei Chriſti Leib
der Euchariſtie zugegen, erklärt Ratramnus; und dies wi
auch katholiſcherſeits vielfach ſo ausgelegt, als wäre Chri
Leib „figürlich", nicht in Wahrheit, nicht real zugegen.[1]) Wen
dieſe Überſetzung richtig iſt, dann allerdings iſt Ratramnus vo
Vorwurf der Häreſie nicht freizuſprechen. Aber iſt ſie richtig?

Ratramnus ſelbſt gibt uns darüber Aufſchluß. „Figura
ſagt er,[2]) „est obumbratio quaedam, quibusdam velamin
bus quod intendit, ostendens"; z. B. wenn Chriſtus (Joh. 6, 4
ſagt: „Ich bin das lebendige Brod, das vom Himmel gekomm
iſt"; oder wenn er (Joh. 15, 5) ſich ſelbſt den Weinſtock, ſei
Jünger aber die Reben nennt. Wie er hier in ſeiner Definitio
die doch für das ganze Buch maßgebend ſein ſoll, „figura" m
„velamen" in Verbindung bringt, ſo erklärt er auch an ande
Stelle[3]) „nulla sub figura" für gleichbedeutend mit „nulla s
obvelatione" im Gegenſatze zu „ipsius veritatis nuda manifestatio
ja er ſagt geradezu,[4]) die ſtattgehabte Wandlung müſſe desha
„figurate" vor ſich gegangen ſein, „quoniam sub velament
corporei panis corporeique vini spirituale corpus christi existit
„Veritas" aber interpretiert Ratramnus alſo[5]): „Veritas e
rei manifesta demonstratio, nullis umbrarum imaginib

[1]) Richtig dagegen: Mabillon, (act. SS. S. IV. P. II. n. 96 p. LI
Boileau (b. Migne, t. 121 p. 114. 115); Bach, (Dogm. Geſch. I. p. 197. 19
[2]) n. 7.
[3]) n 2.
[4]) n. 16.
[5]) n. 7.

obvelatae, sed puris et apertis, utque planius eloquamur, naturalibus significationibus insinuatae". Wo alſo „veritas" gegeben iſt, da iſt alles „velamen", alle Verhüllung ausgeſchloſſen; „veritas" iſt das Gegenteil von „mysterium" [1]) und „figura" [2]) und ſteht in Verbindung mit „manifestatio, nuda manifestatio, nuda demonstratio".[3]) „Wahres" Blut im Sinne des Ratramnus war das aus Chriſti Wunden fließende, „wahrer" Leib der am Kreuze hangende[4]); er ſagt ſelbſt[5]): corpus verum fuit id est visibile atque palpabile". Nach Boileau[6]) gebraucht Ratramnus 40—42 mal die Worte: veritas, vere etc. im Gegenſatze zu „figura" und will damit an 33 Stellen die ſinnenfällige Darſtellung des Leibes Chriſti bezeichnen. Daraus ergibt ſich, daß Ratramnus das Wort „figura" nicht in der Bedeutung eines Bildes oder Zeichens, welches das Bezeichnete ſelbſt ausſchließt, „veritas" nicht ſynonym mit „realitas" gebraucht, daß „figurate" nicht überſetzt werden darf „figürlich", daß vielmehr „figura" gleich „velamen" die verhüllte, verſchleierte, dagegen „veritas" gleich „nuda manifestatio" die unverhüllte, ſchleierloſe, ſinnenfällige Daſeinsweiſe bezeichnet. Proteſtantiſcherſeits iſt Steitz zu demſelben Reſultate gelangt.[7])

Nachdem ſo die Begriffe feſtgeſtellt ſind, geht Ratramnus zur Beantwortung der erſten Frage über.[8]) Daß in der Euchariſtie

---

[1]) n. 57.

[2]) n. 14; n. 2.

[3]) n. 2; n. 5; n. 8.

Daß veritas nach Ratramnus den Sinn von „realitas" nicht haben könne, zeigt Mabillon (l. c.); ſchon der Beiſatz „nuda" manifestatio weiſt deutlich genug auf eine unverhüllte Gegenwart hin.

Lanfranc ſagt (cap. XX. p. 247): „Veritas enim pro manifestatione in sacris saepeli teris reperitur". Durand ſchreibt (P. IV., bibl. m. Lugd., XVIII. p. 424 H.): „Dispensatorie species, id est, veritas carnis ac sanguinis in sacramento latet, ne si, ut est, appareret, horrorem videntibus res ipsa incuteret". Glaber Rabulph erzählt (ſ. u.): Vidimus qui videret ex pane sacrato veram carnem effectam". Petrus Damiani redet (opusc. XLVII. cap. II) von einer „vera ac solida caro".

[4]) n. 69.

[5]) n. 62.

[6]) Migne, (t. 121 p. 116).

[7]) Herzog's Realencyklop., (12. B. p. 535 ff.).

[8]) n. 9

eine Hülle (figura) angenommen werden müſſe, ergebe ſich ſchon aus dem Weſen der Euchariſtie als eines Myſteriums. „Würde jenes Myſterium unter keiner „Figur“ vollzogen (sub! nulla figura), ſo würde es nicht mit Recht Myſterium genannt, weil das nicht Myſterium genannt werden kann, worin nichts verborgen, nichts den körperlichen Sinnen entrückt, nichts mit einem Schleier verhüllt iſt (nihil aliquo velamine contectum). Nun aber zeigt jenes Brod, das durch den Dienſt des Prieſters Chriſti Leib wird (efficitur), ein Anderes äußerlich den Sinnen des Menſchen, ein Anderes aber innerlich dem Gemüte der Gläubigen. Äußerlich nämlich zeigt ſich die Form des Brodes, das es zuvor geweſen war (panis quod antea fuerat), ſeine Farbe, ſein Geſchmack; innerlich dagegen wird etwas ganz Anderes, viel Koſtbareres, viel Erhabeneres gewährt, etwas Himmliſches, Göttliches, nämlich der Leib Chriſti, der nicht von den Sinnen des Leibes, ſondern nur von der gläubigen Seele geſchaut wird. Ebenſo zeigt der Wein,[1]) der durch prieſterliche Conſecration Sacrament des Blutes Chriſti wird, äußerlich etwas Anderes, als er innerlich enthält. Äußerlich ſieht man die Subſtanz[2]) des Weines; innerlich aber ſchmeckt das gläubige Gemüt ſchon nicht mehr Wein, ſondern Chriſti Blut. Da nun niemand leugnen kann, daß dem ſo ſei, ſo iſt klar, daß Brod und Wein Chriſti Leib und Blut verhüllter Weiſe (figurate) ſind. Denn nicht nach dem, was geſehen wird, wird des Fleiſches Geſtalt in jenem Brode erkannt, oder in jenem Weine das Blut, da es doch nach der myſtiſchen Conſecration nicht mehr Brod oder Wein, ſondern Chriſti Leib und Blut genannt wird.

Daß in der Euchariſtie eine Hülle (figura) angenommen werden muß, ergibt ſich ferner aus der Art der Verwandlung. Ratramnus unterſcheidet[3]) eine dreifache Wandlung: aus dem Nichts

---

[1]) n. 10.

[2]) Der Sprachgebrauch dieſes Wortes ſtand damals noch nicht feſt. Ratramnus gebraucht es in dreifacher Bedeutung. Er bezeichnet damit bald die äußere, ſichtbare Geſtalt z. B. an gegenwärtiger Stelle; bald gebraucht er es für res, z. B. „fidem esse non earum quae videntur sed quae non videntur substantiarum“ (i. e. rerum) n. 1; bald für „natura“, das innere, unſichtbare Weſen, „Subſtanz“ κατ' ἐξοχήν, z. B. „sicut ergo paulo antequam paterentur, panis substantiam et vini creaturam convertere potuit“ n. 28; cf. Mabillon, l. c.

[3]) n. 12. 13. 14.

in Etwas, aus dem Etwas in Nichts und aus Etwas in etwas Anderes. Wenn man beim heil. Abendmahle nur nach dem Augenſcheine urteilt und nichts Anderes glaubt, als was man ſieht, ſo gewahrt man keine Verwandlung. Denn hier iſt offenbar weder hinſichtlich des Gefühls, noch der Farbe, noch des Geſchmackes eine Veränderung vor ſich gegangen. Hat aber keine Verwandlung ſtattgehabt, ſo iſt es nichts Anderes, als es vorher war. Nun aber iſt es etwas Anderes, weil das Brod der Leib und der Wein das Blut Chriſti geworden iſt. Frage man doch diejenigen, welche hier keine Hülle anerkennen, ſondern alles augenſcheinlich wahrnehmen wollen, inwiefern denn die Wandlung geſchehen iſt, ſo daß (die Abendmahlgegenſtände) nicht mehr das ſind, was ſie vorher geweſen waren, nämlich Brod und Wein, ſondern Leib und Blut Chriſti?[1] Diejenigen,[2] welche in der Euchariſtie keine Hülle annehmen wollen, verwickeln ſich in den größten Widerſpruch. Denn mit Recht bekennen ſie, daß Chriſti Leib und Blut zugegen ſei; dadurch bezeugen ſie aber, daß das nicht mehr iſt, was vorher geweſen war.[3] Wenn

[1] Ut jam non sint quod ante fuerunt, videlicet panis atque vinum sed sint corpus et sanguis Christi" n. 14. Wie ganz anders dachte Berengar!

[2] n. 15.

[3] Ratramnus will beweiſen, daß das, was man bei der Euchariſtie ſieht, nicht ſchon die Sache ſelbſt, ſondern davon weſentlich verſchieden, deren Hülle, Schleier iſt. Zum Beweiſe beruft er ſich auf das chriſtliche Bewußtſein. Dieſes ſagt uns, daß nach der Conſecration das nicht mehr vorhanden iſt, was vorher vorhanden war, ſondern etwas Anderes, nämlich Chriſti Leib und Blut. Fiele nun nach Annahme der Gegner bei der Euchariſtie Äußeres und Inneres, Sein und Schein zuſammen, wäre beides identiſch, ſo könnte, da die ſinnliche Wahrnehmung nach der Conſecration dasſelbe ſchaut wie vor derſelben, eine Wandlung nicht eingetreten ſein, es wäre alſo auch nach der Conſecration noch Brod zugegen wie vorher, ein Frevel auch nur zu denken, geſchweige zu ſagen! Es bleibt alſo nichts übrig, als anzunehmen, daß die Wandlung innerlich, unſichtbar geiſtig erfolgt, daß alſo das, was man ſieht, nicht auch ſchon das iſt, was man bei der Euchariſtie zugegen glaubt. War Ratramnus Symboliker, ſo war dieſe ganze Argumentation für ihn unmöglich; als ſolcher konnte er nicht ſagen, etwas, was vorher vorhanden war, ſei nicht mehr vorhanden und dagegen etwas zugegen, was vorher noch nicht zugegen war; ſondern er hätte einfach ſagen müſſen: Es iſt und bleibt auch nach der Conſecration, was es war, und wird nur noch etwas dazu, was es vorher nicht war; wie ſich Berengar auch wirklich ausdrückt.

aber nachher etwas Anderes zugegen ist als vorher, so haben sie eine Wandlung angenommen. Nun mögen sie doch sagen, in welcher Hinsicht die Wandlung vor sich gegangen sei? Körperlich ist nichts verwandelt. Sie müssen also notwendig gestehen, entweder es sei die Wandlung nicht körperlich geschehen, es sei also nicht das vorhanden, was in die Sinne fällt, sondern etwas Anderes, was nicht in die Sinne fällt; oder, wenn sie dies nicht eingestehen wollen, so sind sie gezwungen, zu leugnen, daß Christi Leib und Blut zugegen sei, — ein Frevel auch nur zu denken,[1] geschweige denn auszusprechen! Da sie nun aber gestehen,[2] daß Christi Leib und Blut vorhanden seien und nur in Folge eingetretener Wandlung vorhanden sein können, so muß diese Wandlung nicht körperlich, sondern geistig geschehen sein, so daß man von ihr mit Recht sagen kann, sie sei verhüllt (figurate) erfolgt, da unter der Hülle des körperlichen Brodes und des körperlichen Weines der geistige Leib und das geistige Blut Christi vorhanden ist, nicht als ob zwei unter sich verschiedene Wesenheiten zugleich zugegen wären, sondern ein und derselbe Gegenstand erscheint in einer Hinsicht als die Gestalt des Brodes und Weines, in einer andern Hinsicht aber als der Leib und das Blut Christi.[3])

Daß bei der Eucharistie eine „Figur" angenommen werden müsse, ergibt sich drittens auch aus einem Vergleiche mit dem Taufwasser.[4]) Sieht man hier nur auf das Äußere, so ist es nichts als ein gewöhnliches Element; betrachtet man aber das, was innerlich reinigt, so ist es eine Kraft des Lebens, der Heiligung, der Unsterblichkeit. Wie nun hier Sein und Schein sich nicht decken, so auch nicht bei der Eucharistie.[5]) Der Apostel

---

[1]) „Compelluntur negare corpus esse sanguinemque Christi, quod nefas est non solum dicere verumetiam cogitare" n. 15.

[2]) n. 16.

[3]) „Non quod duarum sint existentiae rerum inter se diversarum, corporis videlicet et spiritus, verum una eademque res secundum aliud species panis et vini existit, secundum aliud autem corpus et sanguis Christi" n. 16.

[4]) n. 17; 18; 19; 20; 21.

[5]) Das tertium comparationis des Vergleiches liegt nicht darin, daß bei der Eucharistie wie bei der Taufe die Elemente substantiell unverändert

ſchreibt 1. Cor. 10. 1—4., daß die Väter des alten Bundes in der Wolke und im Meere getauft worden ſeien. Obwohl nun jene Taufe nicht die Form der jetzt in der Kirche gebräuchlichen hatte, ſo wird doch kein vernünftiger Menſch leugnen wollen,[1]) daß dies eine Taufe geweſen und unſere Väter darin getauft worden ſeien. Meer und Wolke verliehen alſo nicht ihrer körperlichen Erſcheinung, ſondern der unſichtbaren Heiligung des heiligen Geiſtes nach Rechtfertigung und Reinigung. Ebenſo waren das Manna,[2]) das dem Volke vom Himmel gegeben ward, und das Waſſer, das aus dem Felſen floß, körperliche Erſcheinungen, und nährten und tränkten körperlich das Volk, und doch nennt der Apoſtel jenes Manna und jenes Waſſer eine geiſtige Speiſe und einen geiſtigen Trank. Warum das? Weil jenen körperlichen Dingen die geiſtige Kraft des Wortes innewohnte, welche mehr die Seelen als die Leiber der Gläubigen nährte und tränkte. Und obwohl jene Speiſe und jener Trank ein Vorbild des Geheimniſſes des zukünftigen Leibes und Blutes Chriſti war, das nun die Kirche feiert, ſo verſichert der Apoſtel doch, daß unſre Väter dieſelbe geiſtige Speiſe und denſelben geiſtigen Trank genoſſen haben. Du fragſt vielleicht: wieſo dieſelben? Antwort: dieſelbe (geiſtige Speiſe) genoſſen die Väter in der Wüſte, welche noch heutzutage das gläubige Volk in der Kirche ißt und trinkt. Das will der Apoſtel einſchärfen, wenn er ſagt, „daß unſre Väter alle dieſelbe geiſtige Speiſe aßen und alle denſelben geiſtigen Trank tranken", damit wir erkennen möchten, daß in der Wüſte Chriſtus im geiſtigen Felſen war und ſeinem Volke die Welle ſeines Blutes reichte, er, der ſpäter unſeren Zeiten jenen Leib gewährte, der genommen iſt aus der Jungfrau und für das Heil der Gläubigen am Kreuze hing, und aus

---

bleiben, ſondern darin, daß wie bei der Taufe ſo auch beim Abendmahl die Elemente das Nebenſächliche, die Hauptſache aber der geheimnisvolle Inhalt iſt, und daß zwiſchen Äußerem und Innerem beiderſeits ein großer Unterſchied beſteht: „Non ergo sunt idem quod cernuntur et quod creduntur" (n. 19); „igitur et mare et nubes non secundum hoc quod corpus extiterant . . . verum secundum quod invisibiliter . . . continebant" (n. 21).

[1]) Daraus erhellt, daß Ratramnus wirklich geglaubt habe, die „Väter" ſeien in der Wolke und im Meere wahrhaft getauft und gerechtfertigt worden; „munditiam praebuere sanctificationis".

[2]) n. 22—29.

demſelben Leibe die Welle ſeines Blutes ergoß, das uns nicht bloß erlöſen, ſondern auch tränken ſollte.[1])

[1]) Bedenklich ſcheint es in der That, daß Ratramnus die ſonderbare Behauptung aufſtellt, die Väter in der Wüſte hätten dasſelbe genoſſen wie jetzt die Gläubigen, nämlich Chriſti Fleiſch und Blut. Da liegt offenbar der Schluß nahe: Die Juden haben nicht den wahren, ſondern nur den ſymboliſchen Leib Chriſti empfangen, alſo empfängt man auch heute Chriſti Leib nur im Symbole (Hoſpinian, l. IV. cap. II. 291 ff.; Larrogue p. 607 ff.; Basnage, hist. de la Relig., t. I p. 41; Cramer V. I. 254 ff.; Neander IV. 324; Kahnis p. 229 ꝛc. ꝛc.). Auch Boileau (Migne t. 121 p. 137) findet es unbegreiflich, wie Ratramnus hätte glauben können, das Manna ſei wirklich in Chriſti noch gar nicht exiſtierenden Leib verwandelt worden. Und doch hat Ratramnus, durch eine falſche Exegeſe irregeleitet, faktiſch angenommen, die Juden ſeien wahrhaft getauft und mit Chriſti wahrem Fleiſche genährt worden. Das ergibt ſich aus dem Paſſus: „Mirum certe quoniam incomprehensibile et inaestimabile: nondum hominem assumpserat, nondum pro salute mundi mortem degustaverat et jam nostri patres in deserto per escam spiritualem potumque invisibilem ejus corpus manducabant et ejus sanguinem bibebant. Non istic ratio qua fieri potuerit disquirenda, sed fides, quid factum sit, adhibenda“ -- n 25. Ratramnus verhehlt ſich alſo die Schwierigkeit ſeiner Behauptung nicht. Hätte er durch ſeinen Vergleich des Manna's mit der Euchariſtie die Realität des Leibes Chriſti negieren wollen, ſo hätte dieſe ganze Stelle: mirum certe etc. keinen Sinn, denn wenn die Väter in der Wüſte das Fleiſch Chriſti nur im Bilde aßen, ſo liegt darin doch nichts ſo Unbegreifliches und Wunderbares, was nur der Glaube und nicht der Verſtand zu erfaſſen vermöchte. Wie er mit dem Vergleiche „der Wolke und des Meeres“ nicht die Realität der Taufe antaſten wollte, ſo auch nicht im Vergleiche mit dem Manna die Realität der Euchariſtie. Ratramnus ſchließt nicht: was die Väter aßen, eſſen auch wir, nämlich Brod, ein Bild des Leibes Chriſti, ſondern umgekehrt: dasſelbe, was wir empfangen, empfingen auch ſie, was Gott jetzt möglich iſt, war ihm auch damals möglich. Was aber das iſt, was wir empfangen, erklärt er ſo deutlich, daß kaum ein Zweifel walten kann; auch Paſchaſius hat ſich nicht ſtärker ausgeſprochen. So feſt ſteht dem Ratramnus die Überzeugung von einer beim Abendmahle ſich vollziehenden Weſenswandlung, daß er von ihr als einer unanfechtbaren Thatſache aus ſeine Schlüſſe auf eine ſchon in der Wüſte ſtattgehabte Wandlung ziehen zu können vermeint. Arnauld ſagt bezüglich dieſes Vergleiches: „Car ces paroles marquent si clairement un changement véritable qu' à moins que Bertram n'en ait abusé d'une manière bien étrange, on doit conclure qu'il a cru non seulement que le pain et le vin étoient réellement changés au corps et au sang de Jésus-Christ, mais aussi qu'il s'est imaginé que la manne et l'eau du désert étoient aussi réellement changés au corps et au sang de Jésus-Christ“ cf. perpetuité de la foi de l'Eglise touchant l'eucharistie, t. I. p. 1070.

Freilich ist das wunderbar, weil unbegreiflich und unfaßlich; noch hatte er die menschliche Natur nicht angenommen und schon aßen die Väter in der Wüste seinen Leib und tranken sein Blut; aber man darf eben nicht untersuchen, wie dies geschehen, sondern muß glauben, daß es geschehen sei. Denn derselbe, der jetzt in der Kirche durch seine allmächtige Kraft das Brod und den Wein in das Fleisch seines Leibes und in die Welle seines eigenen Blutes geistiger Weise verwandelt, eben derselbe hat auch damals das vom Himmel gegebene Manna in seinen Leib und das aus dem Felsen fließende Wasser in sein eigenes Blut unsichtbarer Weise verwandelt. Dasselbe erkennt auch David und bezeugt es im heiligen Geiste: „Das Brod der Engel hat der Mensch gegessen.“ Es wäre doch lächerlich, zu glauben, das den Vätern gegebene körperliche Manna nähre die himmlische Heerschar; vielmehr will der Psalmist oder eigentlich der heilige Geist, der im Psalmisten redet, zeigen, was unsere Väter in jenem himmlischen Manna genossen haben und was nun auch jetzt die Gläubigen im Mysterium des Leibes Christi zu glauben haben. Hier wie dort ist gewiß Christus gemeint, der die Seelen der Gläubigen nährt und die Speise der Engel ist.“

Auf die Einsetzungsworte übergehend, sagt Ratramnus: „Wir sehen, daß Christus noch nicht gelitten hatte, und doch schon das Mysterium seines Leibes und Blutes wirkte. Denn wir vermeinen nicht, daß irgend ein Gläubiger zweifle, jenes Brod sei Christi Leib geworden, welchen er den Jüngern mit den Worten gab: „Dieses ist mein Leib, der für euch hingegeben wird“, noch auch, daß jemand zweifle, der Kelch enthalte Christi Blut, von dem er sagt: „Dieses ist der Kelch des neuen Bundes in meinem Blute, das für euch wird vergossen werden“. Wie er also kurz vor seinem Leiden des Brodes Substanz und des Weines Kreatur verwandeln konnte in seinen eigenen Leib, der leiden, und in sein eigenes Blut, das nachher vergossen werden sollte, so war er auch in der Wüste im Stande, das Manna und das Felsenwasser in sein Fleisch und Blut zu verwandeln, obwohl erst viel später sein Fleisch für uns am Kreuze hangen und sein Blut zu unsrer Abwaschung vergossen werden sollte“.

An den Empfang ſeines Leibes und Blutes hat Chriſtus der Herr das ewige Leben geknüpft. Wie iſt aber dieſer Empfang zu denken? Nicht in kapernaitiſchem Sinne. „Denn er ſagt nicht,[1]) es müſſe ſein Fleiſch, das am Kreuze hing, ſtückweiſe zerſchnitten und von den Jüngern gegeſſen, oder das für die Erlöſung der Welt zu vergießende Blut getrunken werden. Das wäre freilich ein Frevel, wenn von den Jüngern ſein Blut ſo getrunken oder ſein Fleiſch ſo gegeſſen würde, wie es jene Ungläubigen damals verſtanden. Daher ſagt er im Folgenden zu den Jüngern: „Das ärgert euch? Wenn ihr nun den Menſchenſohn werdet auffahren ſehen, wo er früher war", als wollte er ſagen: Glaubet nicht, daß ich euch mein Fleiſch und Blut körperlich zum Genießen oder ſtückweiſe zum Austeilen geben wolle, da ihr mich ja nach der Auferſtehung mit meinem ganzen, unverſehrten Leibe in den Himmel werdet auffahren ſehen — „dann werdet ihr erkennen, daß mein Fleiſch nicht ſo, wie jene Ungläubigen meinten, von den Gläubigen zu genießen ſei, daß vielmehr die Gläubigen Brod und Wein, welche jedoch im Myſterium wahrhaft in die Subſtanz meines Leibes und Blutes verwandelt ſind, empfangen ſollen."[2])

Daraus folgt nun von ſelbſt, daß bei der Euchariſtie außer der Realität des wahrhaft gebotenen Fleiſches Chriſti auch eine Hülle, eine Figur, ein Sacrament anzunehmen iſt. „Es gibt nun ſehr viele,[3]) welche keine Hülle annehmen, ſondern alles ſinnenfällig geſchehen laſſen. Allein ſolchen widerſpricht ſchon Auguſtin,[4]) der ausdrücklich zwiſchen sacramentum und res sacramenti unterſcheidet; unter letzterer iſt Chriſti Leib, der am Kreuze gelitten hat zu verſtehen.[5]) Überhaupt gehört es ſchon zum Begriffe der Euchariſtie als eines Sacramentes, daß unter

[1]) n. 29. 30.

[2]) „Tunc intelligetis, quod non sicut infideles arbitrantur, carnem meam a credentibus comedendam, sed vere per mysterium panem et vinum in corporis et sanguinis mei conversa substantiam, a credentibus sumenda" — n. 30.

[3]) n. 32: „Hic jam suboritur quaestio quam plurimi proponentes loquuntur, non in figura sed in veritate ista fieri"; vgl. n. 54: „Dicant qui nihil hic volunt secundum interius latentem virtutem accipere sed totum, quod apparet, visibiliter aestimare."

[4]) de doctr. Christ. III. 16; ep. ad Bonif.

[5]) n. 36.

der Hülle ſichtbarer Dinge die göttliche Kraft thätig iſt.[1]) Dasſelbe lehrt Ambroſius, welcher ſagt[2]): „Was ſuchſt du hier die Ordnung der Natur beim Leibe Chriſti, da er doch gegen dieſelbe aus einer Jungfrau Fleiſch angenommen hat?“ Hier erhebt ſich[3]) nun der Zuhörer und ſagt: „Es ſei der Leib Chriſti, was geſehen und ſein Blut was getrunken werde, und man dürfe nicht fragen, wie es geſchehen, ſondern müſſe feſthalten, daß es geſchehen ſei.“ Du ſcheinſt ganz Recht zu haben; aber wenn du die Bedeutung der Worte genau beachteſt, ſo glaubſt du zwar mit Recht, daß Chriſti Leib und Blut zugegen ſei, mußt aber bedenken, daß Du, was du glaubſt, noch nicht ſiehſt, denn ſonſt würdeſt Du ſagen: ich ſehe, und nicht, ich glaube, daß Chriſti Leib und Blut zugegen iſt. Nun aber erkenne, daß das, was geſehen wird, nicht dem Ausſehen, ſondern der Kraft (dem Inhalte) nach Leib und Blut Chriſti iſt. — Weiter ſagt[4]) Ambroſius: „Es war das wahrhaftige Fleiſch Chriſti, das gekreuziget, das begraben wurde: wahrhaftig iſt alſo auch hier das Sacrament jenes Fleiſches.“ Damit gab er den Gläubigen deutlich zu verſtehen, daß jenes Fleiſch, in welchem Chriſtus gekreuziget und begraben ward, kein Myſterium, ſondern (ſinnenfällige) Wirklichkeit der Natur war, daß aber dieſes Fleiſch, welches jetzt im Myſterium die Ähnlichkeit mit jenem aufweiſt, nicht dem

---

[1]) n. 45. n. 46.

„Sacrament“ definiert Ratramnus alſo: „Sacramentum est in aliqua celebratione, cum res gesta ita sit, ut aliquid significare intelligatur, quod sancte accipiendum est. Dieſe Definition iſt nicht Eigentum des Ratramnus, er ſagt vielmehr ſelbſt „idem doctor dicit“. Dieſer „doctor“ iſt aber kein anderer als Paſchaſius, dem vorliegende Stelle wörtlich entnommen iſt, ebenſo wie die folgenden: „Sunt autem sacramenta baptismus et chrisma, corpus et sanguis. Quae ob id sacramenta dicuntur quia sub tegumento visibilium rerum virtus divina .... operatur“; „μυστήριον dicitur quod secretam et reconditam habeat dispositionem“ — cf. Ratramnus n. 45 und 46 und Paſchaſius cap. III. p. 1561 bei Sirmond. Daraus erhellt zur Genüge, daß es mit der Gegnerſchaft zwiſchen beiden Männern nicht gar ſo weit her ſein kann, wie man uns vielfach will glauben machen.

[2]) n. 55.

[3]) n. 56.

[4]) n. 57.

Aussehen, sondern dem Sacramente nach Fleisch ist; denn i
Aussehen nach ist es Brod, im Sacramente aber Christi wal
Leib, wie ja Christus selbst bekräftigt: Dieses ist mein Leib.
Ferner schreibt[1]) Ambrosius: „In jenem Sacramente ist Chris
weil es der Leib Christi ist.“ Was ist deutlicher, was klarer, 1
göttlicher? Er sagt nämlich: „In jenem Sacramente ist Christu
er sagt nicht: „Jenes Brod und jener Wein ist Christu
denn wenn er das sagen würde, so würde er, was ferne sei,
Christus prädicieren, daß er corruptibel und der Mortalität un
worfen sei, da ja alles, was von dieser Speise sinnlich w
genommen wird, offenbar der Corruptibilität unterliegt. Ambro
fügt bei[2]) „weil es der Leib Christi ist“. Da stehst du
auf und sagst: Siehe, wie er deutlich bekennt, daß jenes B
und jener Trank der Leib Christi ist. Aber beachte, was so
„Nicht also ist es eine körperliche, sondern eine geistige Spei
Es ist also hier Christi Leib, aber nicht körperl
sondern geistig. Es ist Christi Blut, aber nicht körper
sondern geistig.

Die heilige Eucharistie ist aber auch Opfer, und als sol
Wiederholung des Kreuzopfers. „Was der Herr Jesus Chris
einmal gethan hat,[3]) das übt er nun täglich. Einmal näm
hat er für die Sünden des Volkes sich aufgeopfert; dieses näml
Opfer wird nun Tag für Tag von den Gläubigen gefeiert, a
im Mysterium, damit dasjenige, was der Herr Jesus Chris
durch sein einmaliges Opfer vollbracht hat, zur Erinnerung
sein Leiden durch die Feier seiner Geheimnisse täglich auf's n
geschehe. Gleichwohl sagt man nicht mit Unrecht, daß in je
Mysterien der Herr geopfert werde oder leide, da sie ja

[1]) n. 59. — Ratramnus hebt gerade diese Stelle deshalb so sehr hervor, i
sie ihm diejenigen zu widerlegen schien, welche „Brod und Wein selbst für Chri
hielten“ d. h. glaubten, die in der Eucharistie nach der Wandlung vorhande
Accidentien der Farbe, Form, u. s. w. seien nunmehr gerade so und
gleicher Weise die Accidentien des Leibes und Blutes Christi, wie sie
her die Accidentien des Brodes und Weines gewesen waren, so daß also al
was mit ihnen vorgeht, auch dem Leibe Christi zustößt, z. B. das Gebroch
werden. Einer solchen Auffassung will nun Ratramnus entschieden
wehren.

[2]) n. 60.

[3]) n. 39.

jenem Tode und Leiden Ähnlichkeit haben, deſſen Repräſentation ſie bilden."

Schließlich faßt Ratramnus die Antwort auf die erſte Frage alſo zuſammen[1]: „Aus all dem, was bisher geſagt wurde, erhellt, daß Chriſti Leib und Blut, die vom Munde der Gläubigen in der Kirche empfangen werden, dem äußern Ausſehen nach zwar „Figuren", ihrer unſichtbaren Subſtanz, d. h. der Kraft des göttlichen Wortes nach, aber wahrhaft der Leib und das Blut Chriſti ſind."

Was nun die zweite Frage betrifft, „ob in der Euchariſtie derſelbe Leib Chriſti zugegen ſei, der geboren iſt aus der Jungfrau", ſo lautet die Antwort: Nein, der Erſcheinungsform, ja, dem Weſen nach. Die Prädikate, welche dem natürlichen Leibe Chriſti zukommen, können dem euchariſtiſchen nicht beigelegt werden. „Der Leib,[2]) welchen der Herr annahm aus Maria, der gelitten hat und im Grabe lag, war ein wahrer Leib, das heißt ſoviel als: er blieb ſichtbar und greifbar; der Leib aber, welcher das Myſterium Gottes genannt wird, iſt nicht körperlich, ſondern geiſtig, wenn aber geiſtig, ſo nicht mehr ſichtbar und greifbar." Unter Berufung auf den heiligen Ambroſius[3]) erklärt nämlich Ratramnus, der verklärte Leib Chriſti, als Leib eines Gottmenſchen, participiere auch an der geiſtigen Natur der Gottheit, werde von ihr ſo durchdrungen, durchgeiſtigt, daß er gleichſam ſelbſt Geiſt werde. Dieſer geiſtige Leib iſt in der Euchariſtie zugegen, es iſt alſo hier nichts körperlich, ſondern alles geiſtig zu faſſen[4]); der hiſtoriſche und euchariſtiſche Leib

[1]) n. 49.

[2]) n. 62. „Corpus quod sumpsit de Maria Virgine, quod passum, quod sepultum est, corpus utique verum fuit, id est, quod visibile atque palpabile manebat. At vero corpus quod mysterium Dei dicitur, non est corporale sed spirituale, quodsi spirituale, jam non visibile atque palpabile".

[3]) „Corpus enim Dei corpus est spirituale: Corpus Christi est corpus divini Spiritus; quia Spiritus Christus, ut legimus: Spiritus ante faciem nostram Christus dominus", ſ. Dr. F. X. Reithmayr, Bibliothek der Kirchenväter, Ambroſius ausgew. Schriften, 2. p. 224 n. 5; Ratramnus n. 62. 63. 65.

[4]) n. 65: „Quibus omnibus evidenter ostenditur, nihil in esca ista, nihil in potu isto corporaliter sentiendum, sed totum spiritualiter attendendum"; cf. n. 58 „in illo potu vel pane nihil corporaliter opinari, sed totum spiritualiter sentire."

Christi verhalten sich also zu einander wie Körperliches und Geistiges, Sichtbares und Unsichtbares, Göttliches und Menschliches.[1] Daraus ergibt sich von selbst, welcher Unterschied zwischen beiden besteht. „Jenes Brod und jener Trank[2] sind nicht nach ihrer äußern Erscheinung der Leib Christi, sondern gemäß dessen, daß sie geistiger Weise die Substanz des Lebens verleihen; dagegen jener Leib, in welchem Christus gelitten hat, schaute nicht anders aus als er war, sinnenfälliges Blut floß aus seinem sinnenfälligen Leibe.[3] Aber das Blut, das jetzt die Gläubigen genießen, und das Fleisch, das sie essen, sind ein Anderes der Gestalt, ein Anderes der Bedeutung nach, ein Anderes, sofern sie den Leib nähren mit leiblicher Speise, und ein Anderes, sofern sie die Seelen sättigen mit der Substanz des ewigen Lebens. Jenes Fleisch,[4] welches gekreuzigt wurde, war genommen vom Fleische der Jungfrau, durch Bein und Nerven zusammengefügt, mit einer vernünftigen Seele begabt und eigener Bewegungen fähig; das geistige Fleisch aber besteht nach seiner äußern Gestalt aus Weizenkörnern, welche durch die Hand des Bäckers bereitet sind, hat weder Nerven noch Gebein, ist keiner eigenen Bewegung fähig. Ferner[5] ist der Leib Christi, der starb und auferstand, nun ewig und leidensunfähig; was aber in der Kirche gefeiert wird, ist zeitlich, nicht ewig, zerstörbar, nicht unzerstörbar, auf dem Wege, nicht im Vaterlande; denn es kann nicht geleugnet werden, daß dasjenige zerstört werde, was in Teile zerlegt und von den Zähnen zermalmt wird. Indes was äußerlich geschieht,[6] ist etwas Anderes, als was der Glaube erfaßt. Was der Sinn des Leibes erfaßt, das ist corruptibel, incorruptibel das, was der Glaube festhält. Was äußerlich erscheint, ist nicht die Sache selbst, sondern ein Bild der Sache, was aber mit dem Herzen erkannt wird, ist die „veritas rei". Auch ist zu beachten,[7] daß in jenem Brode

[1] n. 71.
[2] n. 69.
[3] „Verus itaque sanguis de vero corpore profluebat."
[4] n. 72.
[5] n. 76.
[6] n 77.
[7] n 73. – Dieser Hinweis ist allerdings verunglückt, (vgl. Rückert, bei Hilgenfeld 1858 p. 531 und könnte bedenklich erscheinen, da der Schluß nahe liegt: man empfange in der Eucharistie den Leib Christi nur so, wie den Leib

nicht allein der Leib Chriſti, ſondern auch der Leib des an ihn glaubenden Volkes abgebildet wird. Auch wird dem Weine, welcher das Blut Chriſti genannt wird, Waſſer, welches die Gemeinde vorſtellt, beigemengt und es darf nicht eines ohne das andere dargebracht werden. Würde nun jener Wein körperlich in Chriſti Blut verwandelt, ſo müßte auch das beigemengte Waſſer notwendig in das Blut des gläubigen Volkes körperlich verwandelt werden. Denn wo eine Heiligung, muß notwendig auch eine Wirkung ſein. Nun aber ſehen wir am Waſſer körperlich nichts verwandelt; alſo iſt auch im Weine die Wandlung nicht körperlich erfolgt. Es iſt alſo alles geiſtig zu erfaſſen, was im Weine vom Blute Chriſti verkündigt wird.[1] — Weiter: Gegenſtände, die identiſch ſind, fallen unter eine Definition. Vom wahren Leibe Chriſti ſagt man, daß er wahrer Gott und wahrer Menſch iſt; da man dies aber vom Leibe Chriſti, der in der Kirche im Myſterium gefeiert wird, nicht ſagen kann, ſo erhellt, daß er „secundum quendam modum" der Leib Chriſti iſt; und dieſer „modus" iſt in der „Figur" und im Bilde, während man als die „veritas" die Sache ſelbſt erkennt. Endlich[2] heißt es in den

---

der gläubigen Gemeinde, d. h. bildlich. Es iſt jedoch zu beachten, in welchem Zuſammenhange der Gedanke vorgetragen wird. Ratramnus liegt alles daran, zu beweiſen, der euchariſtiſche Leib ſei nicht in jeder Hinſicht mit dem hiſtoriſchen identiſch; und er macht nun aufmerkſam, daß ein Unterſchied zwiſchen beiden auch darin beſtehe, daß die Euchariſtie außer dem wahren, d. h. hiſtoriſchen Leibe Chriſti auch ein Bild des myſtiſchen Leibes der Kirche enthalte, welch' letzteres beim hiſtoriſchen Leibe Chriſti nicht der Fall ſei; vgl. Mabillon (act. SS. S. IV. P. II. p. L. ss.).

[1]) n. 84. Auch dieſer Satz ſteht auf ſehr ſchwachen Füßen; vgl. Rückert, l. c.

[2]) n. 85—89. Daß in dem Umſtande, daß Ratramnus das Abendmahl als „pignus", „species" bezeichnet, keine Oppoſition gegen die kirchliche Lehre liegt, iſt klar; noch heute betet die Kirche:

„Jesu, quem velatum nunc adspicio,
Oro, fiat illud quod tam sitio,
Ut te revelata cernens facie
Visu sim beatus tuae gloriae."

Hier beſitzen wir den wahren Leib Chriſti wie dort; aber hier verſchleiert und im Geheimnis, dort von Angeſicht zu Angeſicht; der verhüllte Genuß des Leibes des Herrn im Abendmahl iſt uns ein Unterpfand und ein Zeichen der einſtigen ſchleierloſen Anſchauung.

Orationen, welche nach dem Myſterium des Leibes und Blut Chriſti geſprochen werden: „Pignus vitae aeternae capient humiliter imploramus, ut quod imagine contingimus sacramen manifesta participatione sumamus.“[1]) Was alſo die Kirche feie iſt Chriſti Leib und Blut, aber gleichſam ein Unterpfand, gleichſa ein Bild; die „veritas“ aber wird dann ſein, wenn nicht me bloß ein Pfand oder Bild, ſondern die Sache ſelbſt in unverhüllt Wirklichkeit ſich zeigen wird. Ebenſo heißt es an anderm Ort „Perficiant in nobis, domine, quaesumus, tua sacramenta, qu continent, ut quae nunc specie gerimus, rerum veritate capiamus“ Was alſo jetzt geſchieht, iſt eine „species“, nicht die „verita d. h. eine Ähnlichkeit, nicht die Offenbarung der Sache ſelbſt. Le und Blut Chriſti, die in der Kirche gefeiert werden, unterſcheid ſich alſo vom glorificierten Leibe Chriſti und verhalten ſich ihm wie Unterpfand und das, wofür es gegeben wird, n Bild und das, was dadurch abgebildet wird, wie „species“ u „veritas“.

So beachte denn,[3]) erlauchter Fürſt, I. daß das Br welches Chriſti Leib, und der Kelch, welcher Chriſti Blut genan wird, eine „Figur“ ſei, weil Myſterium; II. und daß kein klei Unterſchied beſteht zwiſchen jenem Leibe, der im Myſterium v handen iſt, und demjenigen, welcher am Kreuze gelitten h Denn letzterer war des Erlöſers eigener Leib, ohne irgend wel „Figur“ oder Nebenbedeutung, ſondern in thatſächlicher Wirklichk in jenem Leibe aber, der im Myſterium gefeiert wird, iſt e „Figur“, und zwar nicht bloß des eigenen Leibes Chriſti, ſond auch des gläubigen Volkes. „Fügen wir hinzu, daß die Brod und dieſer Kelch, welche Chriſti Leib und Blut genan werden und auch wirklich ſind,[4]) das Gedächtnis darſtellen das Leiden und den Tod des Herrn. Auch möge niema

---

[1]) So betet die katholiſche Kirche heute noch in der Postcommu des Feſtes „Translatio S. Swithuni Conf. Pont“.

[2]) So betet die katholiſche Kirche heute noch in der Postcommu Sabbati Quat. Temp. Septemb.

[3]) n. 98—101.

[4]) „Iste panis et calix qui corpus et sanguis Christi nominatur existit“. n. 99.

aus dem,[1]) was wir gesagt haben, den Schluß ziehen, als werde im Geheimnisse des Sacramentes der Leib und das Blut des Herrn nicht von den Gläubigen genossen, da der Glaube nicht das, was das Auge schaut, sondern was er für wahr hält, empfängt."

Beurteilung der ratramnischen Lehre.

Heben wir nun, um ein übersichtliches Bild über die Lehrauffassung unseres Autors zu gewinnen, die Hauptsätze seines Traktates heraus, so gehen dieselben unverkennbar dahin:

1) In der Eucharistie ist Christi Leib und Blut. Das ergibt sich schon aus der ganzen Fragestellung.[2]) Nicht ob Christi Leib zugegen sei oder nicht, sondern wie, verhüllt oder unverhüllt, und in welchem Verhältnisse er zum glorificierten und natürlichen stehe, wird untersucht. Die Gegenwart Christi auch nur in Gedanken zu leugnen, ist schon ein Frevel.[3])

2) Diese Gegenwart ist eine reale. Zwar finden sich einige Sätze, in welchen Ratramnus zu lehren scheint, es sei der Leib Christi nur insofern im Abendmahl zugegen, als es die „Macht seines Wortes" sei;[4]) z. B. wenn er sagt: „Das Wort Gottes, welcher das lebendige Brod ist, erquickt durch seinen Empfang die Gemüter der Gläubigen";[5]) „er zeigt deutlich, in wiefern man den Leib Christi (in der Eucharistie) habe, in sofern nämlich als darin der Geist Christi ist, das heißt die Macht des göttlichen Wortes, welche nicht bloß die Seele nährt, sondern auch reinigt".[6]) Allein jede

---

[1]) „Nec ideo quoniam ista dicimus putetur in mysterio sacramenti corpus Dominici nel sanguinem ipsius non a fidelibus sumi."

[2]) cf. n. 1—5.

[3]) n. 15. Dagegen werden n. 56 diejenigen gelobt, welche an der Gegenwart festhalten.

[4]) Wie Rückert l. c. p. 544 annimmt. Allein diese Auffassung ist gegenüber andern unzweifelhaften Aussprüchen des Ratramnus unhaltbar und Rückert selbst wäre wohl zu einem andern Resultate gelangt, wenn er nicht bei Untersuchung unserer Schrift einseitigerweise nur den zweiten Teil derselben zu Grunde gelegt hätte. Hier lehrt Ratramnus allerdings: Christi Leib ist, so wie er einst auf Erden wandelte, in der Eucharistie nicht zugegen; also, glaubt Rückert folgern zu dürfen, ist er überhaupt nicht zugegen, sondern nur das Wort Gottes.

[5]) n. 40. 43. 44. 49.

[6]) n. 21

geſunde Exegeſe verlangt, daß man dunkle Stellen nach den klaren auslege,[1]) und da anderwärts deutlich geſagt wird, Chriſti Leib und Blut ſei zugegen, ſo werden wir auch hier dabei ſtehen bleiben müſſen. Ratramnus will eben betonen, Chriſtus ſei in ſeinem verklärten Körper, der den Kategorien der gemeinen Leiblichkeit nicht mehr unterliegt, er ſei als „Logos" präſent. Der Ausdruck[2]) „potentia", „virtus" will ferner nicht auf eine bloß dynamiſche, potentielle Gegenwart Chriſti hinweiſen, ſondern auf die Allmacht Gottes, kraft deren die Gegenwart und Wandlung erfolgt, oder auf die Wirkungen des Abendmahlgenuſſes. Endlich iſt die Gegenwart Chriſti in der Euchariſtie nicht etwa bloß eine ſolche für den Glauben, für die Vorſtellung, ſondern eine wirkliche, reale; mit dem Munde wird Chriſti Leib und Blut genoſſen,[3]) der Kelch enthält das Blut.[4])

3) Es iſt eine Wandlung vor ſich gegangen im Abendmahle, und zwar eine Weſenswandlung. Es iſt nach der Conſecration nicht mehr Brod und Wein vorhanden;[5]) die Subſtanz des Brodes[6]) wird verwandelt in die Subſtanz des Fleiſches und Blutes Chriſti.[7]) Allerdings erfolgt die Wandlung nicht ſichtbar, äußerlich, ſondern vielmehr innerlich, geiſtig, unſicht-

[1]) Treffend bemerkt Arnauld: „C'est parler étrangement contre la nature que de dire comme fait Bertram: „Non enim putamus, ullum fidelium dubitare, panem illum fuisse Christi corpus effectum, s'il avoit voulu dire simplement que Jésus-Christ y avoit imprimé la vertu du Verbe. Ç'auroit été tromper le monde, que d'avouer, comme il fait, toutes ces propositions, que l'Eucharistie „est verum corpus Christi", qu'elle „est vere corpus Christi", qu'elle „est in veritate corpus Christi", et substituer à toutes ces expressions cette idée métaphysique, qu'elle est le corps de Jésus-Christ parce qu'elle contient son esprit, parce que Jésus-Christ est esprit: ce qui donneroit au plus lieu de dire qu'elle est l'esprit de Jésus-Christ, mais non pas qu'elle est son corps" — perpet. t. I. p. 1072.

[2]) z. B. n. 56: „Intellige, quod non in specie, sed in virtute corpus et sanguis Christi existant quae cernuntur".

[3]) n. 5; n. 49; n. 71.

[4]) „Calix continet sanguinem Christi" — n. 28.

[5]) „Panis quod ante fuerat" n. 9; n. 10; n. 13; 14; 15.

[6]) n. 28.

[7]) n. 30. Wenn Rückert l. c. p. 545 leugnet, daß Ratramnus eine Weſenswandlung lehre, ſo kommt dies daher, daß er die verſchiedenen Bedeutungen des Wortes „substantia" nicht würdigt; ebenſo Kahnis 229; ꝛc. ꝛc.

bar;[1]) aber lehrt die Kirche eine sinnenfällige Wandlung? lehrte Radbert eine solche?

4) Die Gestalten von Brod und Wein sind geblieben,[2]) nur ihrem Inhalte, nicht ihrer Erscheinungsform nach ist die Eucharistie Christi Leib und Blut. In der scharfen Betonung dieses Satzes ist die Haupttendenz des ratramnischen Buches zu suchen.

5) Historischer und eucharistischer Leib Christi sind der Erscheinungsform nach verschieden,[3])

6) Dem Wesen nach aber gleichwohl identisch. Christus verwandelte vor seinem Leiden das Brod in seinen eigenen Leib, der leiden sollte,[4]) und in sein Blut, das vergossen werden sollte; dasselbe Blut, das uns erlöst, tränkt uns auch[4]); doch darf dies nicht kapernaitisch verstanden werden.[5])

Daraus ist von selbst ersichtlich, in wiefern Ratramnus ein Gegner der Lehre Radbert's gewesen sei. Liegt das eigentlich Bedeutungsvolle der letztern darin, daß der Glaube der Kirche von der Wesenswandlung zum klaren und bestimmten Ausdruck gebracht wird, so hat Ratramnus diese Auffassung nicht nur nicht zu widerlegen gesucht, sondern sich sogar selbst offen dafür erklärt. Die Bedeutung der ratramnischen Schrift beruht vielmehr in dem Bestreben, die geistige Seite der Eucharistie entschieden hervorzuheben und auf strenge Unterscheidung zwischen Sein und Erscheinung, Inhalt und Hülle zu dringen, gegenüber so vielen seiner Zeitgenossen, welche, am sinnlichen Eindruck haftend und gleichwohl den Worten des Herrn: „Dies ist mein Leib", mit Recht vollen Glauben beimessend, die Eucharistie in jeder Hinsicht als Christi

---

[1]) n. 42; n. 54: „Est ergo interius commutatum Spiritus Sancti potenti virtute".

[2]) n. 16: „Sub velamento corporei panis corporeique vini spirituale corpus Christi existit"; cf. n. 12—15; n. 57 etc.

[3]) n. 69—89. Fleisch ist hier zugegen und Fleisch dort „haec caro, illa caro", nur hier geistig und dort körperlich.

[4]) „Sicut . . . panis substantiam et vini creaturam convertere potuit in proprium corpus quod passurum erat et in suum sanguinem qui post fundendus extabat" n. 28; „corpus de virgine sumptum et . . . in cruce suspensum . . . exhibuit et . . . sanguinis undam, quo non solum redimeremur, verum etiam potaremur" n. 24; n. 25.

[5]) n. 29. 30.

Leib betrachteten, ohne eine Figur, ein Sacrament, ein äußeres Zeichen anzuerkennen.[1] Hierin befand er ſich aber nicht im Gegenſatze, ſondern vielmehr in vollſter Uebereinſtimmung mit Paſchaſius, der ſchon vorher der Erörterung dieſes Punktes ein eigenes Kapitel[2] gewidmet und gleichfalls ausdrücklich eine unſichtbare, geiſtige, innere, geheimnisvolle Wandlung und Präſenz gelehrt hatte. Nur in ſoferne, als letzterer die Identität des euchariſtiſchen und hiſtoriſchen Leibes Chriſti etwas zu ſtark ausgeſprochen zu haben ſchien, bekämpfte ihn Ratramnus. So wenig aber erſterer einer Identität beider *κατὰ πάντα*, ſo wenig wollte letzterer einer Trennung beider *κατὰ πάντα*, das Wort reden.[3]

Wohl fehlt es in Ratramnus' Buche nicht an unklaren und dunklen Stellen; aber man kannte damals noch nicht die durch die ſpäteren Streitigkeiten hervorgerufenen ſpinoſen Unterſcheidungen, eine gewiſſe jungfräuliche Unbefangenheit des Ausdruckes war ganz natürlich; einiger dunklen Stellen wegen, die bei genauer

---

[1] Albertin (p. 930), Basnage (p. 37), Cramer (p. 256) u. a. leugnen zwar, daß eine ſolche Anſicht je im Ernſte von jemand ſollte geteilt worden ſein; allein bei den ausdrücklichen Zeugniſſen eines Rabbert, Ratramnus, (vgl. z. B. n. 54: dicant qui nihil hic volunt secundum interius latentem virtutem accipere, sed totum quod apparet, visibiliter aestimare), Gerbert von Aurillac, Abbaud, Walter von St. Viktor kann das nicht mehr in Zweifel gezogen werden. Döllinger, (I. 410); Ritter, (I. 470); Hergenröther (I. 703) betrachten den Biſchof Haimo von Halberſtadt als Repräſentanten einer ſolchen Richtung. Vgl. Boileau, Migne (t. 121 p. 112); Mabillon, (act. SS. S. IV. P. II. p. 13 s.; p. 41 s.); Bach (I. 194).

[2] Cap. IV. p. 1563.

[3] Lanfranc ſagt darüber cap. XVIII. p. 244: „Verum dici potest, et ipsum corpus quod de Virgine sumptum est, nos sumere et tamen non ipsum. Ipsum quidem quantum ad essentiam, veraeque naturae proprietatem atque virtutem; non ipsum autem, si spectes panis vinique speciem caeteraque superius comprehensa". Vgl. Arnauld, (la perpet. t. I. p. 765): „Paschase et Bertram veulent, qu'il y ait différence entre ce que l'on voit et ce que l'on croit; et ces adversaires de Bertram ruinoient cette différence. Paschase et Bertram veulent que ce qu'on voit au dehors, soit la figure du corps de J. Ch.; et ces adversaires de Bertram vouloient qu'il n' y eut point de figure et que l'on vît le corps de J. Ch. même. Paschase et Bertram veulent que le changement soit intelligible et spirituel; et ceux que Bertram combat, vouloient qu'il fût visible, c'est-à-dire, que l'on vît réellement la chose mise en la place du pain".

Prüfung harmloſer Natur ſind, darf man aber doch nicht gleich die ganze Abhandlung als häretiſch verwerfen.

Die Zeitgenoſſen hielten die Schrift des Ratramnus allgemein für orthodox, denn ſonſt hätten ſicher die Biſchöfe der Reimſer Kirchenprovinz den Verfaſſer nicht mit dem ehrenvollen Auftrage betraut, dem von Papſt Nikolaus I. an Erzbiſchof Hincmar unter dem 23. Okt. 867 gerichteten Anſuchen gemäß die ungerechten Einwendungen der Griechen zurückzuweiſen [1] — eine Aufgabe, deren ſich Ratramnus auf's beſte entledigt hat.[2] Im 10. Jahrhundert führt zwar Gerbert[3] den Hrabanus Maurus und Ratramnus als Gegner des Paſchaſius auf; während er aber erſteren ſchon ſeiner vermeintlich ſtercoraniſtiſchen Anſicht wegen hart tadelt, würde er gewiß auch gegen letzteren einen ganz andern Ton angeſchlagen haben, wenn derſelbe als Leugner der kirchlichen Abendmahlslehre überliefert worden wäre. Guitmund unterſcheidet, wie Mabillon bemerkt,[4] vier Verwandlungsarten und gebraucht dabei faſt dieſelben Worte[5], deren ſich Ratramnus bediente; er berichtet ferner,[6] daß es vor Berengar „niemals ſolche Thorheiten gegeben habe". Sigebert von Gembloux kennt unſern Gelehrten nicht als Häretiker;[7] auch der Anonymus von Mölk weiß nichts Nachteiliges zu berichten und will nur ſein Urteil noch ſuspendiren, bis er die betr. Schrift ſelbſt geleſen habe.[8] Johannes Fiſher, Biſchof von Rocheſter, beruft ſich unbedenklich auf Ratramnus als einen Zeugen für die kirchliche Abendmahlslehre;[9] der gelehrte Abt Trithemius erhebt ihn mit

[1] Hist. lit. (t. V. 232 ff.); Hergenröther (I. 670).

[2] Cont. Graec. oppos. lib. IV., Dachery, (Spicil. II. 1—159).

[3] Bei Pez, (thes. n. anecd. T. I. P. II p. 135).

[4] Act. SS. S. IV. P. II. n. 86.

[5] Guitm. lib. I., (bibl. m. Lugd. XVIII. p. 446. 447).

[6] l. c. p. 463: „notissimum namque est hoc tempore, priusquam Berengarius insanisset, hujusmodi vesanias nunquam fuisse".

[7] „Bertramus scripsit librum de corpore et sanguine Domini et ad carolum librum de praedestinatione" — Fabric. (p. 104).

[8] „Ratramnus vir doctus scripsit libellum cuidam principi de corpore et sanguine Domini, a cujus libelli interim laude cessamus, donec perlecto eo, si forte ad manum venerit, an sanae et catholicae fidei concordet, agnoscamus" — bei Fabricius (p. 151).

[9] de verit. corp. et sang. Christi adv. Oecolamp., Colon. MDXXVII. lib. IV. prooem., LXXXV.

Lobsprüchen.[1]) Erst im 16. Jahrhundert verwirrte sich das Urteil.[2]) Da die Protestanten, insbesondere die Calvinisten, mit dem Buche des Ratramnus sich so eifrig beschäftigten, so wurde es den Katholiken verdächtig; das Concil zu Trient setzte es auf den Index,[3]) und einflußreiche Theologen, wie die Cardinäle Bellarmin[4]) und Duperron[5]), erklärten sich wider dasselbe. Dagegen traten andere hervorragende Männer für die Orthodoxie des Ratramnus ein; so die Theologen von Douay[6]); ferner Claudius Espencäus[7]), Claudius de Saintes[7]), Aubertus Miräus[7]), Jakob de Sainte-Beuve[7]), Dionysius Petavius[8]), Mabillon[9]), Natalis Alexander[10]), Boileau[11]), Du Pin[12]), Gerbert[13]), in neuerer Zeit Katerkamp[14]), Möhler[15]), Höfler[16]), Ritter[17]), Berlage[18]), Bach[19]); während Arnauld[20]), Döllinger[21]), Alzog[22]), Schwane[23]), Hergenröther[24]), es unentschieden lassen, ob die Schrift des Mönches von Corvey

---

[1]) Catal. Script. eccl. LVII.

[2]) Über die nähere Geschichte des ratramnischen Buches s. Bach, (I. 191 ff.).

[3]) Siehe Bach, l. c.

[4]) De sacram. Euchar. lib. I. p. 450; besonders waren es Gelehrte aus dem Jesuitenorden, die sich gegen Ratramnus aussprachen, so P. Cellot, im Anhang seiner Geschichte Gottschalk's, ferner Quiroga, Sandoval, Alamus, Gregor von Valentia, Possevin, Gretser; vgl. Bach, l. c.

[5]) Traité du sacr. de l'euchar., (p. 666 ff.).

[6]) Ihr Gutachten s. bei Mabillon, (act. SS. S. IV. P. II. n. 162).

[7]) Die Aussprüche dieser Männer s. Spicil. II. p. 6.

[8]) Er beruft sich auf Ratramnus, (lib. VII. de Trinit. cap II. p 366), vgl. Spicil. l. c.

[9]) Act. SS. S. IV. P. II p. XLIV s.

[10]) Saec. IX. diss. XIII p. 463 s.

[11]) Migne t. 121, p. 103 s.

[12]) Nouv. biblioth. des aut. eccles., t. VII chap. VII. p. 67 s.

[13]) Theol. vet. et nov. p. 233.

[14]) K.-G. IV. Abteilung p. 346 ff.

[15]) K.-G., herausgegeben von P. Gams, II. B. p. 288.

[16]) Die deutschen Päpste II. 79.

[17]) K.-G. I. 474.

[18]) Dogm., VII. B. p. 257.

[19]) Dogm.-Gesch., I. 194 ff.

[20]) La perpet. t. I. p. 1072.

[21]) K.-G. I. 409.

[22]) K.-G. I. 663.

[23]) Dogm.-G. d. mittl. Zeit p. 630.

[24]) K.-G. I. 705; Suppl. B. p. 238.

auf katholiſcher oder akatholiſcher Seite unterzubringen ſei. Natürlich nehmen nicht bloß die älteren Proteſtanten,[1]) ſondern auch die überwiegende Mehrzahl der neueren die fragliche Schrift, als den erſten kräftigen Proteſt gegen das werdende Weſenswandlungsdogma, für ſich in Anſpruch; ſo Schröckh[2]), Gieſeler[3]), Neander[4]), Engelhard[5]), Hagenbach[6]), Haſe[7]), Münſcher[8]), Baumgarten-Cruſius[9]), Ebrard[10]), Guericke[11]), Kahnis[12]), Baur[13]), Rückert[14]), Thomaſius[15]); auch Katholiken, wie J. G. Müller[16]), Huber[17]), Kraus[18]), Werner[19]) ſehen darin eine Oppoſition gegen das kirchliche Abendmahlsdogma. Dagegen fanden ſchon die Magdeburger Centuriatoren im Buche des Ratramnus Spuren der Transſubſtantiationslehre;[20]) v. Noorden bekennt,[21]) „daß die Lehre des Ratramnus keine eigentliche Verneinung der Transſubſtantiationslehre zu nennen“ ſei; Gfrörer ſchreibt:[22]) „Obwohl Ratramnus eine körperliche Wandlung leugnet, behauptet er doch die wirkliche, ich möchte ſagen, leibhafte Gegenwart des Fleiſches und Blutes Chriſti im Abendmahle“. Auch Steitz geſteht,[23]) daß ſich Ratramnus

---

[1]) Wie Hoſpinian, Albertin, Larrogue, Basnage, Cramer, Mosheim, Philipp de Mornay, Johannes episc. Dunelm., J. G. Walch u. a.

[2]) K.-G. 23 B. p. 466 ff.

[3]) K.-G. II. a p. 98 ff.

[4]) K.-G. IV. 322 ff.

[5]) K.-G. II. B. p. 84.

[6]) Dogm.-Geſch., II. T. p. 161—163.

[7]) K.-G. p. 262.

[8]) Dogm.-Geſch., p. 221 ff.

[9]) Dogm.-Geſch. I. 417.

[10]) Dogma vom Abendmahl I. 419 ff.

[11]) K.-G. II. B. p. 102.

[12]) Lehre vom Abendmahl, p. 228 ff.

[13]) Kirche des Mittelalters, p. 61.

[14]) Bei Hilgenf. I. Jahrg. p. 547.

[15]) Dogm.-Geſch. p. 23. 24. II. B.

[16]) Kirchen-Lex. VIII. p. 170.

[17]) Joh. Scot. Erig. p. 98. 99.

[18]) K.-G. I. 296. 297.

[19]) Alkuin, p. 180 ff.

[20]) Cent. IX. cap. de doctr. et cap. de cerem.

[21]) Hinkmar v. Reims, p. 104.

[22]) K.-G. III. 2 p. 920.

[23]) Herzog's Realencykl., Art. Ratramnus.

in einigen Beziehungen ganz nahe mit Radbert berühre. Jedenfalls aber ist aus dem vorausgehenden das eine klar, daß nicht, wie Christlieb will,[1]) „die Behauptung der Orthodoxie des Ratramnus in der Lehre vom Abendmahle an sich schon ein großer Irrtum sei".

Hrabanus Maurus.

An der Abendmahlscontroverse beteiligte sich auch der berühmte Mainzer Metropolit und Schüler Alkuin's, Hrabanus Maurus.[2]) Er erzählt uns das selbst in seinem Briefe an Bischof Heribald von Auxerre:[3]) „Einige haben neulich über das Sacrament des Leibes und Blutes Christi selbst nicht richtig gedacht und gesagt, es sei dies der nämliche Leib und das nämliche Blut Christi, der geboren ist aus der Jungfrau und in dem der Herr selbst am Kreuze gelitten hat und auferstand vom Grabe. Diesem Irrtum aber habe ich mich so viel als möglich in meinem Schreiben an Abt Egil widersetzt und eröffnet, was vom Leibe selbst in Wahrheit zu glauben sei." Worin der „Irrtum", den Hraban im Auge hat, bestand, kann nicht zweifelhaft sein; offenbar haben die Gegner darin „nicht richtig gedacht", daß sie im Abendmahl denselben Leib, der gelitten hat, annahmen, also eine schlechthinige Identität des eucharistischen und historischen Leibes Christi behaupteten, resp. zu behaupten schienen. Auch Gerbert von Aurillac berichtet,[4]) daß Hraban dem Radbert widersprochen habe, „deshalb nämlich, weil er gesagt hatte, es werde auf dem Altare dasselbe Fleisch empfangen, das geboren sei aus der Jungfrau". Schon hieraus ersehen wir, worin der Differenzpunkt zwischen dem Abte von Corvey und dem Erzbischofe bestand, nämlich nur in der Frage nach dem Präsenzmodus, nicht nach der Präsenz des Leibes Christi in der Eucharistie selbst.

Ist nun jener Brief Hraban's an Abt Egil auf uns gekommen? Mabillon entdeckte unter den Schätzen der Bibliothek zu Gembloux das Manuskript einer Abhandlung, die er unter dem Titel „dicta

---

[1]) Leben und Lehre d. Joh. Scot. Erig., p. 71.

[2]) Hist. lit. t. V. p. 151 s; Busse, (Grundr., § 582 p. 260).

[3]) Mabillon, (act. SS. S. IV. P. II. p. 597).

[4]) Bei Pez, thes. nov. anecd., (T. I. P .II. p. 135).

ıjusdam sapientis de corpore et sanguine Domini adversus Rat-
ertum“ veröffentlichte und mit dem in Rede ſtehenden Brief an
gil für identiſch erklärte, auf folgende Gründe ſich ſtützend: 1) der
nonymus Cellotianus, nach Mabillon Abt Heriger von Laubes,
hrt als Gegner Radbert's auf: den Ratramnus und Hraban.
un aber kennt der Anonymus unſere Abhandlung, da er der-
lben mehrere Sätze entlehnt; wäre alſo dieſe Abhandlung nicht
n Hraban, ſo hätte er ſtatt zwei vielmehr drei Gegner aufführen
üſſen. 2) Die Zeit des Verfaſſers unſrer „dicta“ kommt mit
r Zeit des Hrabanus überein, indem nur damals die Streitig-
iten wegen des dreifachen Leibes Chriſti unerhört ſein konnten;
ner waren die Bulgaren, von denen im Traktate die Rede iſt,
ch heidniſch, als jene dicta geſchrieben wurden; ſie bekehrten
h aber unter Nicolaus I. 3) Fragliche Abhandlung findet ſich
cht bloß in Gembloux, ſondern auch im Kloſter St. Hucbert
: „Arduenna“ unweit Prüm, wo Egil lebte. 4) Was nach dem
nonymus des P. Cellot Hraban dem Radbert vorgeworfen
ben ſoll, daß nämlich der euchariſtiſche Leib Chriſti mit dem natür-
hen ganz identiſch ſei und daß Chriſtus in jedem Meßopfer leide,
mmt gleichfalls vollſtändig mit dem Inhalte unſrer dicta[1]) überein.
ınſtmann[2]), Gfrörer[3]), Steitz[4]), Bach[5]) u. a. ſtimmen denn auch
m Urteile Mabillon's bei; und wenn man proteſtantiſcherſeits,
ne Mabillon's Gründe zu entkräften, doch ſein Reſultat ver-
rft, ſo dürfte das Hauptmotiv dafür wohl in dogmatiſchen
wägungen zu ſuchen ſein. War man doch bisher gewohnt,[6])
n Mainzer Erzbiſchof als entſchiedenen Gegner Radbert's nicht
ß, ſondern der kirchlichen Abendmahlslehre überhaupt hinzu-
llen; dies geht aber nicht beim Verfaſſer eines Briefes
, welcher lehrt: „Daß der Leib und das Blut des Herrn

[1]) Mabillon, (act. SS. S. IV. P. II. p. 591 s.

[2]) Hrabanus Margnentius Maurus, p. 157.

[3]) K.-G. III. 2. p. 915.

[4]) Herzog's Realencykl. 12 B. p. 474 ff.

[5]) Dogm.-Geſch., I. 186 ff.

[6]) Vgl. nicht bloß die älteren Proteſtanten, wie Hoſpinian, Albertin,
rrogue, Basnage, Cramer ꝛc., auch die neueren, wie Rückert, Kahnis,
gelhard, Baur, Guericke, Ebrard, Gieſeler ꝛc.

wahres Fleisch und wahres Blut sei,[1]) muß jeder Gläubige annehmen, wissen, festhalten und unbedenklich behaupten. Gleichwie er in Wahrheit, wie der heilige Augustinus[2]) ganz wahr bezeugt, aus der Jungfrau durch den heiligen Geist ohne Mannes Zuthun geschaffen wird, so wird durch eben denselben aus der Substanz des Brodes und Weines mystisch derselbe Leib und dasselbe Blut Christi consecriert. Das ist alles für den Gläubigen so gewiß und unzweifelhaft, daß diese Wahrheit sogar einem Teile der Heiden bekannt ist. Denn im Lande der Bulgaren bat mich einst ein vornehmer und mächtiger Heide inständig, ich möchte ihm zu trinken geben „um der Liebe jenes Gottes willen, der aus Wein sein Blut macht."

Das aber, fährt Hraban fort, sei ihm völlig unerhört, daß in diesem Buche (Radbert's) sich die Behauptung finde, daß dies kein anderes Fleisch Christi sei als jenes, welches geboren ist aus der Jungfrau und gelitten hat am Kreuze. Der Verfasser dieses Buches (Paschasius) behaupte ja selbst mit Recht, daß Christus nicht mit den Zähnen zermalmt werden dürfe. Wie kann es nun statthaft sein, dieses Fleisch Christi (in der Eucharistie) zu zermalmen, wenn es geboren ist aus der Jungfrau und gelitten hat am Kreuze und auferweckt wurde aus dem Grabe, zumal da dies Fleisch Christi nach der Auferstehung so verklärt ist, daß es auf keine Weise zermalmt werden kann? So Widersprechendes, versichert der Bischof, hätte er niemals in einer Schrift aufgestellt, wenn er es nicht auch zu erklären vermocht hätte. Dazu komme ein noch bedenklicherer und schwierigerer Umstand. Wenn nämlich Paschasius unter Hinweis auf die Worte des heiligen Augustinus einen dreifachen Leib Christi unterscheide, nämlich den historischen, eucharistischen und mystischen, und wenn er dann unter Berufung auf den heiligen Ambrosius wieder den historischen und eucharistischen Leib für identisch erkläre und also nur einen zweifachen

[1]) Mabillon, l. c. p. 592 ff.

[2]) Auffallend ist, daß sich Hraban bezüglich dieses Passus auf Augustin beruft, während derselbe doch fast wörtlich aus Radbert cap. IV. entlehnt ist; vgl. ferner p. 593 n. 2. Sonst bekundet die ganze Abhandlung eine große Gereiztheit gegen Paschasius und das Bemühen, ihm Fehler nachzuweisen; er nennt ihn am Schlusse geradezu „inimicus veritatis". Es scheint, daß die beiden Männer im Prädestinationsstreit sich entzweit hatten. Vgl. Rückert p. 553. 557.

Leib Chriſti annehme, wie laſſe ſich das zuſammenreimen?[1] Scheinen ſich da Auguſtin und Ambros nicht zu widerſprechen? Hraban zerhaut nun den Knoten mit der Erklärung,[2] „daß zwar nicht naturaliter, wohl aber specialiter ein anderer iſt der Leib des Herrn, der aus der Subſtanz des Brodes und Weines für das Heil der Welt täglich durch den heiligen Geiſt conſecriert wird, und ein anderer specialiter jener Leib Chriſti, der geboren iſt aus der Jungfrau, in welchen jener verwandelt wird, und ein anderer specialiter der myſtiſche Leib Chriſti, nämlich die heilige Kirche. Was will das Anderes ſagen, als daß wir, die wir der (myſtiſche) Leib Chriſti ſind, den (euchariſtiſchen) Leib Chriſti empfangen, der uns gereicht wird von Chriſtus und von niemanden ſonſt als von ihm, weil er verwandelt iſt in ihn, ſo daß das, was an ihm iſt, uns, die wir aus ihm ſind, von ihm ſelbſt gereicht wird, während er ſelbſt unverletzt bleibt? Bei den Worten des Herrn: „Dies iſt mein Leib", wird der Leib des Herrn, und beim Gebete des Prieſters wird der ſumptible Leib des Herrn verwandelt in den aus der Jungfrau gebornen Leib des Herrn, der völlig inconſumptibel iſt. Daraus ergibt ſich klar, daß dies nur die Speiſe der Erwählten iſt. Die verworfene Welt ißt und trinkt ſich das Gericht hinein, weil es nicht Weizen, ſondern Spreu iſt (was ſie empfängt), obwohl er auch in der Spreu zugegen iſt.[3] Möge er nun Augen und Ohren aufmachen und dies ſehen und hören, er, der behauptet, Chriſtus der Herr leide, ſo oft die heilige Meſſe gefeiert wird.[4] Wer ſollte denn ein

[1] Vgl. Alger lib. I. cap. XVII. bibl. m. Lug. XXI. p. 269: „Cum ergo corpus Christi in humana forma, corpus Christi in Sacramento, corpus Christi in Ecclesia tripliciter dicatur, his qui in sacris scripturis discernere nequeunt, magna confusio nascitur: ut quod de uno corpore Christi dicitur, de alio dictum esse credatur."

[2] „Manifestissime cognoscetis, non quidem (quod absit) naturaliter, sed specialiter aliud esse corpus Domini, quod ex substantia panis ac vini pro mundi vita quotidie per Spiritum Sanctum consecratur, et aliud specialiter corpus Christi, quod natum est de Maria virgine, in quod istud transfertur, et aliud specialiter corpus Christi, sanctam scil. ecclesiam" — p. 593. n. 3.

[3] „Licet praesentialiter sit in area" (leg: palea, wie auch Bach, p. 188 hat).

[4] Schon Gerbert v. Aurillac, bei Pez, (thes. n. anecd. T. I. P. II. p. 143) ſagt, daß er ſolches bei Paſchaſius nicht gefunden habe. Wenn wir auch zugeben, daß letzterem ein ſolcher Gedanke fern lag — die Worte

ſolches Leiden dem Herrn anthun? Etwa der opfernde Prieſter? Oder Gott Vater? Gott Sohn? Gott heiliger Geiſt? Oder die Kirche? Um nun aber dieſe Disputation gegen den „Feind der Wahrheit", dieſen „weit und breit gerühmten Hohenprieſter" [1] zu beenden, ſo möge er wiſſen, daß der Herr Jeſus keineswegs mehr zu leiden kommt, vielmehr dazu, um Brod und Wein durch die Conſecration in ſeinen Leib und in ſein Blut zu verwandeln." Hraban kommt nun auf die Identität des euchariſtiſchen und natürlichen Leibes Chriſti, wobei aber der ſpecifiſche Unterſchied bleibt, zurück, und erläutert dieſes Verhältnis durch verſchiedene Beiſpiele. „Gleichwohl", ſo ſchließt er, „muß einleuchtend, klar und erſichtlich ſein, daß der Natur nach ein und dasſelbe Fleiſch iſt dasjenige, welches gibt, gegeben wird und empfängt, nämlich das unſichtbare, das zu nährende, das nährende, dasjenige, welches nicht genoſſen werden kann, das zu genießende und das genießende." [2]

Hraban's Orthodoxie gründet ſich indes nicht einzig auf die Authentie dieſes ſeines Briefes an Egil. Auch in ſeinen ſonſtigen Schriften widerſpricht er der kirchlichen Abendmahlslehre nicht, trägt ſie vielmehr klar und beſtimmt vor. Zwar behauptet man,[3] er habe beſonders in ſeinem Buche de institutione clericorum, welches übrigens lange vor Radbert's Auftreten abgefaßt iſt,[4] ganz deutlich eine heterodoxe Lehre vorgetragen. Allerdings hält hier Hraban nach dem Vorgange Auguſtin's sacramentum und res sacramenti auseinander und erwartet von dem einen eine Wirkung auf den Leib, von der andern eine ſolche für die Seele. „Der Herr wollte,[5] daß die Sacramente ſeines Leibes und Blutes

---

finden ſich bei ihm cap. IX. p. 418 n. 11 bei Martène, (Coll. ampl. t. IX): „Adhuc per hanc (hostiam altaris) in suo mysterio pro nobis iterum patitur. Nam quotiens ei hostiam suae passionis offerimus, toties nobis ad absolutionem nostram passionem illius reparamus."

[1] Wie dieſe Bezeichnung auf den „Leviten" Paſchaſius paſſen ſoll, iſt nicht erſichtlich. Mabillon hält ſie für ironiſch.

[2] p. 596: „Nihilominus debet lucere, placere, libere, quod simul una est naturaliter caro dans, data, accipiens, videlicet invisibilis, vescenda, vescens, inconsumptibilis, sumenda, sumens."

[3] z. B. Cramer (V. 1 p. 253); vgl. Noorden, Hinkmar (p. 102). Vgl. dagegen Rückert (p. 521).

[4] i. J. 819, vgl. Bach, (Dogm.-Geſch. I. 163).

[5] de instit. Cler. lib. I. cap. 31, Migne, t. 107 p. 316.

vom Munde der Gläubigen empfangen würden und ihnen zur Speise dienten, damit durch den sichtbaren Genuß eine unsichtbare Wirkung angezeigt werde." „Denn wie [1]) die materielle Speise äußerlich den Leib nährt und erhält, so nährt und kräftigt auch innerlich das Wort Gottes die Seele." „Ein Anderes ist [1]) das Sacrament, ein Anderes die Kraft des Sacramentes. Das Sacrament wird mit dem Munde empfangen, durch die Kraft des Sacramentes wird der innere Mensch gesättigt. Das Sacrament dient zur Nahrung des Leibes, aber durch die Kraft des Sacramentes erlangt man die Würde des ewigen Lebens." Alle diese Sätze, gegenüber der herrschenden Confusion auf nachdrückliche Einschärfung des Unterschiedes zwischen dem unsichtbaren Inhalte und der äußern Erscheinungsform berechnet, würden noch heute von der Kirche unterschrieben, beweisen also nichts für den angeblich akatholischen Charakter der Abendmahlslehre Hraban's. Dagegen sprechen die folgenden Stellen sehr unzweideutig für seine kirchlich-orthodoxe Anschauung. So schreibt er in seinem Buche de sacris ordinibus ad Thiotmarum: [2]) „Wer würde jemals glauben, daß Brod in Fleisch habe verwandelt werden können oder Wein in Blut, wenn es nicht der Erlöser selbst sagen würde, der Brod und Wein geschaffen und alles aus nichts gemacht hat? Leichter ist es, etwas aus etwas Anderem machen, als alles aus nichts erschaffen." Und am Ende seines Commentars zum Buche Josue sagt er: [3]) „Nach dem Leiden und der Auferstehung unseres Erlösers nahm das alte Priestertum sein Ende und die gesetzlichen Opfer hörten auf, indem ja notwendigerweise das Priestertum des neuen Testamentes nachfolgte, wo das Fleisch und das Blut des unversehrten Lammes tagtäglich auf den heiligen Altären geopfert und vom

[1]) de instit. Cler. lib. I. cap. 31, l. c.

[2]) Vgl. Mabillon, act. SS. S. IV. P. II. p. XXXIX; Migne, t. 112 p. 1185.

[3]) Martène et Durand, ampl. Coll. t. IX. p. 786: „Post passionem redemptoris nostri ac resurrectionem finem accepit vetus sacerdotium et victimae legales consummatae sunt, cum necessario subsequebatur novi testamenti sacerdotium, ubi Agni immaculati caro et sanguis in sacris altaribus quotidie offertur et fidelium ore in pastum animarum suarum salubriter percipitur, ut umbra legis recedente veritas pateat evangelii." Vgl. noch Expos. in I. Corinth., Migne t. 112 p. 103.

Munde der Gläubigen zur Nahrung ihrer Seelen heilsam empfangen wird, damit der Schatten des Gesetzes weiche und die Wahrheit des Evangeliums sich zeige."

Johannes Scotus Erigena.

Schwierig ist die Frage, welchen Anteil Johannes Scotus an dem ersten Abendmahlsstreite genommen habe. Im zehnten Jahrhundert kannte Gerbert von Aurillac als Gegner Radbert's nur die schon behandelten Ratramnus und Hraban, und es darf, wie Rückert mit Recht bemerkt,[1]) angenommen werden, „daß er jene Zeit kannte, und wohl auch, daß er, wenn er mehr Gegner kannte, die Nennung nicht unterließ." Dagegen wirft Hinkmar von Reims, indem er von den Irrtümern des Prudentius und Johannes Scotus handelt, letzterem vor,[2]) daß er lehre, „quod sacramenta altaris non verum corpus et verus sanguis sint Domini, sed tantum memoria veri corporis et sanguinis ejus." Auch der Mönch Adrevald von Fleury tadelte des Scotus Lehre und schrieb ein eigenes Buch „de corpore et sanguine Christi contra ineptias Johannis Scoti"; doch ist aus dem Bruchstück, das uns hievon erhalten ist,[3]) nicht ersichtlich, worin diese „ineptiae" bestanden haben. Zweihundert Jahre später beruft sich Berengar auf ein Buch des Johannes Scotus,[4]) das letzterer geschrieben habe auf Geheiß Karl's des Großen; er lobt und verteidigt dieses Buch und ist entrüstet über dessen Verdammung. Zu Rom und Vercelli wurde 1050 ein Buch des Johannes über die Eucharistie gelesen und verdammt,[5]) ebenso zu Paris 1051;[6]) zu Rom 1059 mußte der Scholastikus die Bücher des verkehrten Dogma's in's Feuer werfen,[7]) worunter wohl auch des Scotus Schrift begriffen war. Indem nun einerseits die Existenz eines eigenen Buches des

[1]) Bei Hilgenfeld I. p. 519.

[2]) opp. edid. Sirmond, P. I. p. 232.

[3]) Dachery, Spicil. t. XII. p. 30—37.

[4]) ep. ad Lanf., (Dachery p. 22); ad Richard., (Sudendorf p. 211); ad Ascel., (Dachery p. 24); de s. coena, (p. 36; 37; 38; 43); cf. hist. Franc. fragm., (Bouquet XI. 160); chron. Tur., (Bouquet XII. 461).

[5]) Lanfr. cap. IV. 234.

[6]) Durand, P. IX., Dachery app. 107.

[7]) Lanf. cap. I. p. 232.

britiſchen Philoſophen über das Abendmahl von den gleichzeitigen Schriftſtellern unerwähnt bleibt, andrerſeits aber eine derartige Abhandlung zur Zeit Berengar's eine bedeutende Rolle ſpielt, ſo ſcheint hier ein Widerſpruch vorzuliegen, den man auf verſchiedene Weiſe auszugleichen verſucht hat. So ſuchte der gelehrte Petrus de Marka darzuthun,[1]) das bisher dem Ratramnus zugeſchriebene Buch habe dieſen gar nicht zum Verfaſſer, Ratramnus habe in der ganzen Sache nichts geſchrieben, vielmehr ſei Joh. Scotus der wahre Autor. Allein dieſe Annahme erwies ſich als unhaltbar, nachdem Mabillon konſtatiert hatte,[2]) daß die von ihm ſelbſt eingeſehenen, zum Teil dem 9. Jahrhundert angehörigen Manuſcripte ausdrücklich den Ratramnus als Verfaſſer bezeugen. Umgekehrt will Laufs beweiſen,[3]) Erigena habe im Abendmahlsſtreite geſchwiegen, es ſei das Buch des Ratramnus im 11. Jahrhundert irrtümlich als ein Werk des Scotus angeſehen worden. Laufs macht zur Stütze ſeiner Behauptung darauf aufmerkſam, die Stellen, welche Berengar[4]) oder Aſcelin[5]) dem Philoſophen zuſchrieben, fänden ſich faſt wörtlich bei Ratramnus; ferner ſtimme das, was Berengar über die Entſtehung der Arbeit des Johannes Scotus berichte, mit dem überein, was Ratramnus über die Veranlaſſung ſeines Buches erzähle; auch berufe ſich letzterer gerade auf die Schriftſteller am meiſten, mit denen auch der Scholaſticus ſeinen Autor verteidige. Der „ſchüchterne" Ratramnus habe ſein Buch anonym erſcheinen laſſen, auch Karl der Kahle habe das Geheimnis gewahrt und ſo ſei man ſpäter auf den Glauben gekommen, Scotus ſei der Verfaſſer der fraglichen Abhandlung. Endlich wirft Floß die Frage auf:[6]) „Wenn Berengar ein Buch des Joh. Scotus benützte, wie kam es, daß weder er ſelbſt noch ſeine Schüler auf das ganz ähnliche Buch des Ratramnus, das ſeinem Irrtum äußerſt günſtig war, ſich jemals

---

[1]) Dachery, (Spicil. t. II. p. 34—44); cf.: la perpetuité della foi de l'eglise touchant l'euch., t I p. 1015 s.

[2]) Act. SS. S. IV. P. II. n. 83; auch B. Pez erwähnt einen etwa dem 11. Jahrh. angehörenden codex Gottvicensis, der ein Buch des Ratramnus de corpore Dom. enthält; ſ. thes. n. anecd.,T. I. P. II. p. LXIX.

[3]) Theol. Stud. und Kritiken 1828 p. 755 ff.

[4]) de s. coena, p. 37.

[5]) ep. ad Bereng., Dachery p. 25.

[6]) Joannis Scoti opp., ed. Floss, Migne t. 122 p. XX. s.

berufen haben? Wie kam es, daß im ganzen berengarischen Streite das Buch des Ratramnus gar nicht einmal erwähnt wurde, daß überhaupt beide Werke über die Eucharistie nie von demselben Schriftsteller aufgezählt werden?"

Die Hypothese Laufs' hat in der That viel Wahrscheinliches für sich und fand die Zustimmung der meisten neueren Gelehrten;[1] man nimmt also an, Ratramnus' Buch sei es gewesen, das den Archidiakon zur Häresie verleitete oder doch darin bestärkte, und auf den Concilien verdammt und verbrannt wurde. Dagegen betont man nun andererseits wieder,[2] aus obiger Annahme folge noch nicht, daß überhaupt Scotus gar nichts in der Sache geschrieben habe; gerade wenn auch er im Abendmahlsstreite sein Votum abgegeben, lasse sich eine Verwechslung seiner Schrift mit der des Ratramnus um so leichter erklären. Mabillon[3], die Verfasser der französischen Gelehrtengeschichte,[4] Natal Alexander[5], Schröckh[6], Katerkamp[7], Möhler[8], Gfrörer[9], Kahnis[10], Ritter[11], Alzog[12] entscheiden sich dafür, daß sowohl Ratramnus als auch Erigena ein eigenes Buch über die Eucharistie verfaßt habe; doch sei die Schrift des letztern im Laufe der Zeiten verloren gegangen.

Was nun Laufs betrifft, so spricht gegen seine Conjectur das Zeugnis Mabillon's,[13] daß die von ihm eingesehenen, dem 9. Jahrhundert angehörigen Manuscripte ausdrücklich den Ratramnus als Verfasser nennen. Auch im 10. Jahrhundert war Ratramnus

---

[1] z. B. Neander (IV. 325); Gieseler (II. a 103 ff.); Staudenmaier, Joh. Scot. Erig., (p. 203); Floß (l. c.); Döllinger, (K.-G. I. 410); Rückert, (l. c. p. 520); ꝛc. ꝛc.

[2] So Neander (l. c.); Guericke (K.-G. II. 103 n. 4); Christlieb, (Joh. Scot. Erig., p. 68 ff.); Wetzer und Welte, (Kirchenlex. 9. B. p. 885).

[3] Act. SS. S. IV. P. II. n. 131 p. LXIV.

[4] t. V p. 424.

[5] Saec. IX. diss. XIV. p. 474 s.

[6] K.-G. 23. p. 482.

[7] K.-G. IV. Abteilg., p. 346 ff.

[8] K.-G. II. B. p. 288.

[9] K.-G. III. 2. p. 921.

[10] Lehre vom Abendmahl, p. 231.

[11] K.-G. I. 472.

[12] K.-G. I. 665.

[13] Siehe oben.

als der Autor einer ſolchen Schrift bekannt,[1] ebenſo im 11. und 12., wie uns Siegebert von Gembloux[2] und der Anonymus von Mölk berichten.[3] Guitmund, Berengar's heftigſter Gegner, entlehnt derſelben Waffen zur Widerlegung des Häretikers, was er ſchwerlich gethan haben würde, wenn ſie damals als Werk des Scotus gegolten hätte.[4] Auch der Umſtand, daß weder Berengar noch ſeine Anhänger auf das, nach Floß ganz ähnliche, Buch des Ratramnus ſich berufen haben, bildet kein Präjudiz gegen die von einer gutachtlichen Äußerung Erigena's zu unterſcheidende Exiſtenz eines eigenen ratramniſchen Buches. Wenn der gelehrte Tourer Magiſter nur den Johannes, nicht auch Ratramnus als Gewährsmann citiert, ſo rührt dies einfach daher, daß er nur im erſteren, nicht auch im letzteren, einen Geſinnungsgenoſſen ſah.[5] Aber auch dann, wenn Berengar mit dem Inhalte desſelben einverſtanden geweſen wäre, hätte er es nicht notwendig auch citieren müſſen; beiderſeits berief man ſich eben auf die Hauptvertreter der Abendmahlsdifferenzen des 9. Jahrhunderts. — Erigena war entſchieden in viel höherem Grade der Antipode Radbert's, als es Ratramnus war; ſo wenig man ſich kirchlicherſeits auf Gerbert oder Hinkmar oder Remigius oder Haimo ſtützte, ſo wenig Veranlaſſung mochte der Archidiakon haben, Ratramnus in den Streit hereinzuziehen. Eine Identität der ſcotiſchen Schrift mit der des Ratramnus kann ferner auch daraus nicht gefolgert werden, daß einige von Berengar und Aſcelin dem Erigena zugeſchriebenen Sätze auch bei Ratramnus ſich finden, und daß letzterer auf dieſelben Väter ſich ſtützt, auf welche ſich nach Aſcelin auch Scotus bezieht. Denn daß Controverſchriften, die denſelben Gegenſtand behandeln, auch gleiche

---

[1] Gerbert bei Pez, l. c.

[2] cap. 95 bei Fabric. p. 104.

[3] cap. 47 bei Fabric. p. 151; vgl. Mabillon, act. SS. S. IV. P. II. n. 85. 86.

[4] cf. Mabillon, l. c. n. 86.

[5] Ratramnus ſagt: „Panis quod ante fuerat“, läßt die Verwandlung des Brodes und Weines ſo geſchehen, „ut jam non sint quae ante fuerunt“ n. 14. 15. 24. 28. 30. 54. Dagegen lehrt Berengar eine Wandlung, „ut sint quae erant, et in aliud commutentur“; cf. Natal. Alex., Saec. IX. diss. XIII. p. 465 s.

oder ähnliche Gedanken enthalten, kann, wie Gfrörer bemerkt,[1] nichts Auffallendes bieten, so wenig als der Umstand, daß jede der beiden Parteien dieselben Kirchenlehrer als Zeugen für sich in Anspruch zu nehmen sucht. Dagegen steht das, was Gerbert von Aurillac als Inhalt des ratramnischen Buches angibt, im direkten Gegensatze zu dem, was Hinkmar als Lehre Erigena's bezeichnet; auch v. Noorden macht aufmerksam,[2] „Ratramnus rede zwar von einer „memoria mortis", niemals aber von einer „memoria oder signum corporis", es könne also der Tadel des Reimser Metropoliten nicht gegen Ratramnus gerichtet sein. Endlich ist es doch im höchsten Grade unwahrscheinlich, daß der berühmte Philosoph, der Vertraute und Tischgenosse des Königs, der schon in der Prädestinationsfrage seine Stimme abgegeben, in unserer Sache gänzlich sollte geschwiegen haben; und Hinkmar, der über die Vorgänge am königlichen Hofe so genau instruierte Prälat, sowie der weitere Zeitgenosse Adrevald sollten ihre Anschuldigung rein aus der Luft gegriffen haben? Kurz, alles weist darauf hin, daß Laufs' Hypothese unhaltbar ist, daß vielmehr Scotus in der Abendmahlsfrage etwas müsse geschrieben haben.[3]

Da nun Berengar berichtet,[4] Johannes Scotus habe von Karl dem Kahlen den Auftrag erhalten, „aus den „Schriften" Stellen zu sammeln, um jene Thorheit (des Paschasius) auszurotten," da ferner Lanfranc[5] und Ascelin[6] ausdrücklich von einem Buche des Scotus über die Eucharistie reden, so liegt es wohl am nächsten, anzunehmen, Erigena habe wirklich eine solche Schrift verfaßt. Allein dem steht gegenüber, daß Gerbert von Aurillac hierüber schweigt, also nichts zu wissen scheint; auch hätte das Erscheinen einer solchen Schrift notwendig einen heftigen Widerspruch hervorrufen müssen.[7]

---

[1] K.-G. III. 2 p. 922 Anm.

[2] Hinkmar, p. 103.

[3] Vgl. Christlieb, Joh. Scot. Erig., p. 72 ff.

[4] ep. ad Richard, Subendorf p. 211.

[5] „Joannis Scoti liber de Eucharistia lectus est et damnatus" Lanf. IV. 234.

[6] „Nunc obiecisti nobis, te libellum illius nondum ad finem usque perlegisse" — ep. ad Ber., (Dachery p. 25); vgl. den Schluß desselben Briefes!

[7] Vgl. Christlieb, l. c.

Es ergibt sich uns also als das Wahrscheinlichste, daß Erigena gar wohl seine Meinung ausgesprochen habe, aber nicht in einem eigenen Buche de eucharistia, sondern in seinen sonstigen Werken, in welchen er gelegentlich durch eingestreute Bemerkungen seine diesbezügliche Ansicht unzweideutig zu erkennen gab. Dies ist auch das Resultat der Forschungen Christlieb's[1]), Floß'[2]), Huber's[3]); letzterer schreibt: „Erigena flocht immer an passenden Stellen in seinen Schriften seine Ansichten über die Eucharistie ein, auf welche Adrevald und Hincmar dann Bezug nahmen und die auch Veranlassung wurden, daß ihm die Concilien das Buch des Ratramnus zueigneten. Solche Stellen wurden in der Folgezeit aus den Schriften des Erigena ausgetilgt, woher wir denn immer dort den Text plötzlich abgerissen finden, wo er auf die Eucharistie zu sprechen kommt; so im Commentar zum Evangelium Johannis cap. VI., an vielen Stellen im Commentar zur kirchlichen Hierarchie, worin er häufiger dieses Thema zu besprechen hatte, und im ersten und dritten Kapitel des Commentars zur himmlischen Hierarchie."

Wirklich teilte nun Höfler ein Fragment aus den exposit. sup. ierarch. coelest. mit,[4]) worin Erigena lehrt, „daß die sichtbare Eucharistie eine typische Ähnlichkeit der geistigen Mitteilung Christi sei, die wir nur im Geiste genießen zu unserem Heile, geistigen Wachstum und unaussprechlichen Vergöttlichung. Es müsse nämlich das menschliche Gemüt von den sinnlichen Dingen zur Ähnlichkeit und Gleichheit himmlischer Tugenden sich erheben, anerkennend, daß in der sichtbaren Eucharistie das Bild der Vereinigung enthalten sei, wie wir auch jetzt durch den Glauben an Christus seiner teilhaftig werden".[5]) Huber weist auf folgende, einem Gedichte de paschate Erigena's entnommenen Verse hin:[6])

Sponte sua Dominus se mactat ipse sacerdos
Quae patri placens hostia sola fuit.
Hostia, quae totum purgavit crimine mundum,
Mundum, quem potuit perdere primus homo.

[1]) Joh. Scot. Erig. p. 75.
[2]) Migne t. 122 p. XX. s.
[3]) Joh. Scot. Erig. p. 105; Vgl. Wetzer und Welte, K.-Lex., 9. B. p. 885.
[4]) Die deutschen Päpste II. 80; Alzog, I. 665 u. ö.
[5]) Vgl. Möller, Joh. Scot. Erig. und seine Irrtümer, p. 39.
[6]) l. c. p. 104 n. 1; bei Migne t. 122 p. 1226.

Ex uno veniens mors est expulsa, per unum,
Morte bona vitae mors mala victa perit.
Primitiae Christus reseravit septa sepulchri,
Nostrae naturae perdita restituens.
Harum nunc rerum celebrantur symbola sacra,
Dum parent oculis, mentibus nata prius.
Dum corpus Christi, dum sacri sanguinis undam
Et pretium mundi mens pia corde sapit,
Dum memores coenam Domini revocamus in annos,
Dum plures odas consonat ipse chorus.
Aeternis epulis, quas mystica signa figurant,
Digneris Carolum pascere, Christe, tuum.

Indes, so sehr wir geneigt sind, in diesen und ähnlichen Aussprüchen des britischen Philosophen seine wahre Ansicht über die Eucharistie zu erblicken, so müssen wir doch mit Floß[1]) gestehen, daß aus ihnen ein zwingender Schluß auf seine Lehre nicht gezogen werden kann, da alle jene Sätze immerhin noch eine günstige Deutung zulassen. Vielmehr dürfte sich Erigena's heterodoxe Abendmahlslehre als notwendige Consequenz seiner rationalistischen Denkweise und seines ganzen philosophischen Systems ergeben, wie Neander[2]), Staudenmaier[3]), Möller[4]), Huber[5]), Kurtz[6]), Rousselot[7]) u. a. bemerkt haben.

Replik des Paschasius.

Radbert's Buch hatte die Aufmerksamkeit der gelehrten Zeitgenossen auf das Studium der Abendmahlslehre gelenkt. Doch wollte es vielen nicht sofort gelingen, das kirchliche Bewußtsein von der durch Wesenswandlung gegebenen realen Präsenz des Leibes und Blutes des Herrn mit den Aussprüchen der heiligen Väter, insbesondere Augustin's, in Einklang zu bringen. Unter die Zahl der Zweifelnden gehörte auch Frudegard, vermutlich ehemals des Paschasius Schüler. Durch die Lektüre des Buches des

[1]) Migne t. 122 p. 140 n. a.
[2]) K.-G. IV. 326.
[3]) Philosophie des Christentums I. 591.
[4]) Joh. Scot. Erig. p. 36 ff.
[5]) Joh. Scot. Erig. p. 105.
[6]) K.-G. II. 1 p. 490.
[7]) Etudes sur la philosophie p. 73.

hl. Auguſtin „de doctrina christiana“ irre geworden,[1]) wandte er ſich nun an ſeinen früheren Lehrer mit der Bitte um Aufſchluß. Radbert entſprach ſeinem Wunſche, jedoch in der Weiſe, daß er in ſeinem Antwortſchreiben[2]) nicht bloß den Bedenken des Schülers, ſondern überhaupt dem gegen ihn laut gewordenen Widerſpruche entgegentrat; deshalb legte er auch jenen Paſſus ſeiner Erklärung des Matthäusevangeliums bei,[3]) welcher dasſelbe Thema behandelte.

Auch jetzt, am Ende ſeines Lebens, beharrt Paſchaſius auf dem Standpunkte, den er 30 Jahre zuvor in ſeiner Schrift über den Leib und das Blut eingenommen hatte. Er bemerkt, „Frudegard frage ihn über einen Gegenſtand, hinſichtlich deſſen viele zweifeln.[4]) Wenn ſie ihn aber nicht vollſtändig verſtehen, ſo hätten ſie doch wenigſtens den Worten des Erlöſers glauben ſollen, der als wahrhaftiger Gott nicht lügt, wenn er ſagt: „Wenn ihr das Fleiſch des Menſchenſohnes nicht eſſen und ſein Blut nicht trinken werdet, werdet ihr das Leben nicht in euch haben“; u. ſ. w. „Dieſes iſt mein Leib, dieſes iſt der Kelch meines Blutes.“ Indem er nun ſo ſpricht: „Dieſes iſt mein Leib oder mein Fleiſch oder dieſes iſt mein Blut“, hat er doch wohl kein anderes Fleiſch gemeint als ſein eigenes, das geboren ward aus der Jungfrau und am Kreuze hing, und kein andres Blut als jenes, das vergoſſen wurde am Kreuze und damals noch im eigenen Leibe war. Glaubt ja doch kein vernünftiger Menſch, daß Chriſtus ein andres Fleiſch oder ein andres Blut gehabt habe. Dieſes allernämliche Fleiſch nun, das am Kreuze litt, hat Jeſus gemeint,[5]) indem er ſprach: Dieſes iſt mein Leib. Wäre ein anderes Blut und ein andres Fleiſch in dieſem Myſterium, ſo wäre in ihm keine Vergebung der Sünden,[6]) denn Chriſtus ſagt ſelbſt: Wer dieſes Fleiſch nicht ißt, wird das ewige Leben

[1]) „Dicis te sic antea credidisse, et in libello meo quem de sacramentis edidi ita legisse, sed profiteris, te in libro tertio de doctr. christ. legisse etc.“ — p. 1620.

[2]) Paschasii epistola de corpore et sanguine Domini dilectissimo Frudegardo — bei Sirmond, p. 1619 ff.

[3]) Bei Sirmond p. 1625 ff.

[4]) „Quaeris de re, ex qua multi dubitant“ — p. 1619.

[5]) „Ipsa namque eademque caro quocunque modo sentienda est, ut credo, cum ait: hoc e. corp. m.“

[6]) p. 1620.

nicht haben." Gleichwohl muß man doch auch eine Figur, ein Sacrament bei der Euchariſtie anerkennen. „Denn wenn jemand ſagt, dieſes Fleiſch und dieſes Blut ſeien unmittelbar als ſolche ſelbſt zugegen ohne Myſterium und ohne Sacrament und ſeien nicht teilweiſe figürlich zu nehmen, wie jene Fleiſchlichen damals fleiſchlich meinten, ſo iſt er ganz im Irrtum und wohl eine ſolche Auffaſſung iſt es, welche Auguſtin ein großes Verbrechen nennt . . . ." Allerdings ſeien[1]) in der Euchariſtie das wahre Fleiſch und wahre Blut, und zwar keines andern als Chriſti, zugegen, aber im Myſterium und in der Figur. Das ſchließe aber keineswegs die Realität der Präſenz aus, wie ja Chriſtus ſelbſt vom Apoſtel Paulus „Figur der Subſtanz" des Vaters genannt werde. Radbert erklärt,[2]) er habe ſich darüber deshalb nochmals ausführlicher und genauer erklärt, „weil er gehört habe, daß einige ihn tadelten, als ob er in dem Buche, das er über die Sacramente Chriſti herausgegeben, über dieſe Worte hinausgegangen wäre und ſie etwas Anderes ſagen ließe, als die Wahrheit ſelbſt verſpreche; indem ſie wohl fürchteten, was jene (Kapernaiten) damals fürchteten, als wollte er aus dem Fleiſche Chriſti Teile machen oder es ſtückweiſe zerlegen und zerſchneiden und an jeden Einzelnen verteilen, während doch Chriſtus nicht mit den Zähnen conſumiert oder in Teile zerlegt werden könne. Irrig urteilen alle, die fleiſchlich über dies Myſterium urteilen.[3]) Wenn Auguſtin im dritten Buche „de doctrina christiana" ſage, es ſei eine tropiſche Redeweiſe, wenn die Euchariſtie Chriſti Leib und Blut genannt werde, ſo widerſpreche er damit weder ſich ſelbſt, noch den andern Vätern, z. B. einem Ambroſius; denn

[1]) p. 1621.

[2]) Expos. Matth., 1 p. 1627: „Haec id circo prolixius dixerim et expressius, quia audivi quosdam me reprehendere, quasi ego in eo libro quem de sacramentis edideram aliquid his dictis plus tribuere voluerim aut aliud quam ipsa veritas promittit, timentes forte, quod partes facere voluerim et ejus per singulos membra dividere concisa vel dispersa . . . Christus consumi non potest dentibus, nec dividi per partes."

[3]) p. 1624. Daraus erhellt, daß Radbert weit entfernt war, zu lehren, im Abendmahle ſei „portiuncula carnis" zugegen, wie Berengar ihm, Lanfranc, Humbert ꝛc. vorwarf, de s. c. p. 45. 81. 84. 92. 114. 119. 127. 130. 131. 132 ꝛc. ꝛc.

derſelbe Auguſtin ſage auch in ſeinen Reden an die Neophyten:[1] „Das empfanget im Brode, was am Kreuze hing; das empfanget im Kelche, was aus Chriſti Seitenwunde floß". Aber freilich, nicht alle, die den heiligen Auguſtin leſen, verſtehen ihn auch.[2] Viele zweifeln, wie denn Chriſtus unverſehrt bleiben und dies der Leib und das Blut Chriſti ſein könne.[3] Und doch habe Chriſtus mit 5 oder 7 Broden ſoviele geſpeiſt und es blieben noch 7 oder 12 Körbe voll Reſte übrig. Eine ſolche Fülle alſo fließt aus der Segnung Chriſti; um wievielmehr quillt jetzt, nachdem das Wort iſt Fleiſch geworden, das Fleiſch des Wortes über und fließt im Sacramente die Fülle Chriſti und ſeines Blutes?[4] Kein andres Fleiſch iſt es, als das Chriſti, und doch bleibt Chriſtus unverſehrt. Frägt man, wie denn das Blut Chriſti vergoſſen werden und doch unverſehrt bleiben könne, ſo denke man nur an die Liebe Gottes, welche ausgegoſſen iſt in unſere Herzen und doch bleibt unverſehrt die Liebe, nämlich der heilige Geiſt."

Was aber diejenigen betrifft, „welche das Wort Chriſti entkräften wollen,[5] als ſei im Sacramente nicht das wahre Fleiſch zugegen, ſondern nur eine gewiſſe „virtus" dieſes Fleiſches", ſo machen ſie Chriſtus zum Lügner. Denn Chriſtus hat, als er das Brod brach und den Apoſteln reichte, nicht geſagt:[6] Das iſt oder in dieſem Myſterium iſt eine gewiſſe Kraft oder Figur meines Leibes, ſondern er ſprach deutlich: dies iſt mein Leib; und alſo iſt es das, was er geſagt hat und nicht das, was jemand ſich einbildet. Ich wundere mich alſo, was denn jetzt einige ſagen wollen, es ſei in Wirklichkeit nicht das wahre Fleiſch und das

---

[1]) Dieſe Stelle, welche auch bei Durand, Lanfranc und Berengar wiederkehrt, findet ſich in der Rede an die Neophyten nicht, vgl. Rückert, (das Abendmahl p. 364). Doch ſagt Radbert an unſrer Stelle: „ut recolo", p. 1620.

[2]) p. 1623.

[3]) p. 1623.

[4]) l. c. „Quanto ergo magis, quia Verbum caro factum est, pullulat Verbi caro et manat in sacramento ubertas Christi et sanguinis."

[5]) „Audiant qui volunt extenuare hoc verbum corporis, quod non sit vera caro Christi quae nunc in sacramento celebratur in ecclesia Christi, neque verus sanguis ejus, nescio quid volentes plaudere aut fingere, quasi quaedam virtus sit carnis et sanguinis in eo admodum sacramento" p. 1625.

[6]) p. 1626.

wahre Blut Christi zugegen, sondern es sei im Sacramente nur eine gewisse Kraft des Fleisches und nicht das Fleisch, eine Kraft des Blutes und nicht das Blut, eine Figur und nicht die Wahrheit, ein Schatten und nicht der Leib.[1]) Mehr geschwätzig als gelehrt, behaupten einige, es gebe keinen Körper, der nicht sichtbar und tastbar sei.[2]) Nun aber könnte der eucharistische Leib, eben weil er ein Mysterium sei, weder gesehen noch betastet werden, also sei auch kein Leib vorhanden und die Eucharistie werde nur im figürlichen und nicht im eigentlichen Sinne der Leib Christi genannt.[3]) Dagegen weist nun Radbert darauf hin, daß es ja in diesem Leben auf das Glauben und nicht auf das Schauen ankomme, wie der Apostel sagt (Hebr. 11. 1.): Der Glaube ist ein fester Grund für das, was man hofft, eine gewisse Ueberzeugung von dem, was man *nicht sieht*. Ist der Leib Christi auch unsichtbar, so ist er doch wahrhaft zugegen, wie auch das Concil von Ephesus bezeugt, sowie die heiligen Väter. Auf Grund ihrer Aussprüche und der Autorität Gottes, nicht aus jugendlicher Verwegenheit, habe er auf die Bitten anderer hin früher sein Buch über die Eucharistie verfaßt.[4]) Jetzt aber, da es sich herausstellt, daß nicht alle so glauben, mögen sie doch, wenn es ihnen nicht zu begreifen gelingt, daß bei Gott nichts unmöglich ist, wenigstens solchen Männern glauben. Denn bis jetzt liest man von niemand, daß er hierüber geirrt habe, außer solche, welche auch bezüglich Christi irrten, obwohl sehr viele zweifelten oder hinsichtlich dieses großen Mysteriums unwissend

---

[1]) Rückert, (bei Hilgenfeld p. 530. 531) behauptet, Paschasius habe eine solche Lehre den Gegnern nur *angedichtet*, um sie verhaßt zu machen. Das klingt nicht sehr wahrscheinlich; warum sollte es damals niemand gegeben haben, der eine solche Lehre vertrat? Nur mußte dies nicht gerade von Seite eines Hraban oder Ratramnus geschehen sein.

[2]) Rückert p. 549 findet in dieser Stelle „mit Sicherheit eine Beziehung auf Ratramnus". Allerdings sagt letzterer n. 62: „Corpus quod sumpsit de Maria Virgine ... corpus utique verum fuit, idem quod visibile atque palpabile etc.", dort haben die Worte aber im Zusammenhang einen ganz andern Sinn; auch scheint Rückert von Radbert's Scharfsinn eine recht geringe Meinung gehabt zu haben, wenn er bezweifelt: „ob Paschasius selbst verstanden hatte, was Ratramnus wollte" — p. 551.

[3]) p. 1631. 1632.

[4]) 1632. 1633.

wären.[1]) Der Priester betet beim heiligen Meßopfer „ut fiat corpus et sanguis dilectissimi filii tui Domini nostri Jesu Christi", worauf alle mit „Amen" antworten. Ein fluchwürdiges Verbrechen ist es also, mit allen zu beten und doch nicht zu glauben, was überall und von allen insgesammt für wahr gehalten wird.[2]) Da er also selbst sagt, daß es sein Fleisch und Blut sei, so dürfen wir, wenn auch unsere leiblichen Augen das nicht sehen, was wir glauben, doch nicht zweifeln; und wenn auch einige aus Unwissenheit hierin irren, so ist doch niemand, der offen dem widerspricht, was die ganze Welt glaubt und bekennt.[3])

Aus dem Vorausgehenden ergeben sich uns folgende, zur Beurteilung der Abendmahlslehre des 9. Jahrhunderts wichtige Gesichtspunkte: 1) Radbert steht mit seiner Lehre keineswegs isoliert, wie so vielfach behauptet wurde, sein Glaube ist der Glaube der ganzen Kirche, der ganzen Welt. 2) Es sind verhältnismäßig nur wenige, die nicht eine reale Präsenz, sondern nur eine Kraft, Figur im Abendmahle annahmen. 3) Auf kirchlicher Seite herrschte sehr vielfach Unklarheit, Verworrenheit, Zweifel über das Verhältnis des eucharistischen zum historischen Leibe Christi, nämlich ob beide identisch seien oder nicht, ob der Leib Christi in der Eucharistie gesehen werde oder verhüllt zugegen sei, d. h. ob man eine Figur, ein sichtbares Zeichen, unter welchem der unsichtbare, geheimnisvolle Leib zugegen sei, annehmen dürfe oder nicht; ob endlich darin, daß Christi Leib und Blut in der Eucharistie genossen werde, nicht eine Gefährdung der Integrität und Incorruptibilität des Leibes Christi liege. Fragen wir ferner, was für Gegner Radbert wohl im Auge gehabt, so ist die Antwort: weder Hraban noch Ratramnus. Hraban nicht, denn sonst würde er sich wohl neben der Betonung der Identität des eucharistischen und historischen Leibes Christi auch über den Unter-

[1]) p. 1633: „Quia usque ad paesens nemo deerrasse legitur, nisi qui et de Christo erraverunt, quamvis plurimi dubitaverint vel ignoraverint tanti mysterii sacramenta."

[2]) p. 1633. 1634: Nefarium ergo scelus est orare cum omnibus et non credere quod ipsa veritas testatur et ubique omnes universaliter verum esse fatentur."

[3]) „Et ideo quamvis ex hoc quidam de ignorantia errent, nemo tamen est adhuc in aperto qui hoc ita esse contradicat quod totus orbis credit et confitetur."

ſchied näher ausgeſprochen haben, der zwiſchen beiden beſteht. Nicht den Ratramnus — wenn dieſer überhaupt, was nicht feſtſteht, ſein Buch noch vor Radbert's Tode herausgab[1]) — weil derſelbe die Behauptung, es ſei blos eine „virtus, figura, umbra“ zugegen, nicht aufgeſtellt hat, weil der Abt ferner ſagt, der Irrtum der Gegner entſpringe der Unwiſſenheit, was doch Ratramnus nicht vorgeworfen werden konnte, weil endlich Radbert bekennt, daß ein offener Widerſpruch gegen die Kirchenlehre nicht erfolgt ſei. Dagegen ließen ſich die Worte: „nemo tamen est adhuc in aperto“ auf Erigena beziehen, der, obiger Darſtellung zufolge, mehr verſteckt in gelegentlichen Bemerkungen ſeine häretiſchen Anſichten ausſprach.

Die Anhänger der paſchaſiſchen Lehre.

Wenden wir nun unſre Aufmerkſamkeit der Frage zu, wie ſich die übrigen berühmten Namen des 9. Jahrhunderts zur Lehre des Abtes von Corvey verhalten haben. Einer der hervorragendſten unter ihnen iſt Hinkmar[2]), der mächtige Erzbiſchof von Reims, der in ſeinem ferculum Salomonis ſich alſo ausſpricht:

Agnus lux mundi proprio nos sanguine pascens,
In nobis maneat, mansio nostra fiat.
Agnus fons vitae, proprio nos sanguine potans,
Semper more suo debriet atque regat.
Hic Deus omnipotens, per quem Pater omnia fecit,
Naturas rerum mutat, ut ipse volet.
Hic cruce nostra creat propriis et munera verbis,
Fitque caro ac sanguis pane liquore suus.
In cruce nam corpus fixum est sanguis quoque fusus
Christi, quae in coena jam dedit ante suis.
Cum nos indigni haec memoramus jussa, redemptor
Emptorum pretium munera nostra facit.[3])

Auch in ſeinen ſonſtigen Schriften finden ſich Anklänge an Paſchaſius; ſo in dem an Karl den Kahlen gerichteten Buche „de cavendis vitiis et virtutibus exercendis“, wo es heißt:[4])

[1]) Vgl. Bach, Dogm.-Geſch. I. 193 n. 3.

[2]) Vgl.: von Noorden, (Hinkmar v. Reims, p. 105); Schrörs, (Hinkmar v Reims, p. 161. 162).

[3]) Mitgeteilt von Abt Durand von Troarne, Dachery, (opp. Lanf. append. p. 99). Bezeichnend iſt, daß hier das „creare“ Radbert's wiederkehrt.

[4]) Hincmari opp. edid. Sirmond, t. II. p. 97—99; cf. t. II. 141; 844 ect.

„Christus hat das Geheimnis des Friedens und der Einheit auf seinem Tische geweiht. Denn wer sonst als er wird täglich auf seinem Altare consecriert? Denn Gott ist gegenwärtig in den Worten seines Evangeliums, ohne welche das Sacrament nicht consecriert wird und er selbst heiligt sein Sacrament und macht sich selbst, wie er selbst sagt: Dieses ist mein Leib, der für euch wird hingegeben werden. Denn wie auf sein Wort, sobald er befohlen hatte, die Erde grünende Kräuter hervorgebracht hat und noch immer hervorbringt, so haben auch die Worte desjenigen, der überall und immer ganz zugegen ist, wenn sie auch von Sündern gesprochen werden, bei der Heiligung seines Leibes und Blutes auf allen Altären in der katholischen Kirche auf der ganzen Welt die vollkommene Kraft, Leib und Blut dessen zu consecrieren, welcher sagt: Nehmet hin und esset ꝛc." „Das Opfer des Leibes und Blutes Christi des Herrn wird aus Brod und mit Wasser vermischtem Wein durch unaussprechliche Heiligung, das Zeichen des Kreuzes und seine Worte besiegelt und es kommt der wahre und eigene Leib unsers Herrn Jesus Christus selbst zustande, sowie sein wahres und eigenes Blut, wie er selbst bezeugt hat: Dies ist mein Leib."

Für diese Übereinstimmung Hinkmar's mit der Abendmahlslehre Radbert's kann sich v. Noorden kein anderes Motiv denken,[1]) als „seinen hierarchischen Instinkt", seine Sucht, der Meinung des Volkes als ein „verehrungswürdiger Wunderthäter" gegenüber zu stehen. Vorurteilsloser und richtiger urteilt Rückert[2]): „Die Wichtigkeit dieser Schrift für unsere Geschichte liegt nur darin, daß ein bedeutender Mann, wie Hinkmar war, so bald nach dem Erscheinen jenes Buches (Radbert's) sich dessen Inhalt so angeeignet hatte, daß er seinen Verfasser durch gleiche Behandlung auf die gleiche Stufe mit den alten Lehrern stellte. Das war nicht möglich, wenn Paschasius mit seiner Lehre dem allgemeinen Glauben seiner Zeitgenossen so sehr widersprach, als einzelne Neuere uns wollen glauben machen. Im Gegenteil, er lehrte, was die Alten lehrten oder was man bei ihnen fand und was die ganze Kirche glaubte; darum ließ sein Buch sich trefflich brauchen, um den allgemeinen Glauben darzustellen."

[1]) Hinkmar, p. 105.

[2]) Hilgenfeld's Zeitschrift 1. Jahrg. p. 498.

Auch Haimo, Biſchof von Halberſtadt, Schüler Alkuin's und Mitſchüler Hrabans [1]), ſprach ſich ganz im Sinne des Paſchaſius aus. In einem Fragment eines Commentars über den erſten Corintherbrief [2]) ſchreibt er: „Daß die Subſtanz des Brodes und Weines, welche auf den Altar gelegt werden, durch den Dienſt des Prieſters und die Dankſagung kraft göttlicher Wirkung Chriſti Leib und Blut werden, dies zu bezweifeln, iſt für die Gläubigen der abſcheulichſte Wahnſinn. Wir glauben alſo, bekennen treulich und halten feſt, daß jene Subſtanz, des Brodes nämlich und des Weines, das heißt die Natur des Brodes und Weines, durch die Wirkung göttlicher Macht ſubſtantiell verwandelt werde in eine andere Subſtanz, das heißt in das Fleiſch und Blut Chriſti. Kann es doch der göttlichen Allmacht nicht unmöglich ſein, die bereits geſchaffene Natur beliebig zu verwandeln, da es ihr nicht unmöglich war, dieſelbe Natur aus dem Nichts in das Sein zu rufen. Doch bleibt wegen des Horrors der Genießenden am Leibe und Blute Chriſti Geſchmack und Figur des Brodes und Weines, obwohl die Natur der Subſtanzen in Chriſti Leib und Blut verwandelt iſt. Das heilige Brod und der Kelch werden auch Zeichen genannt,[3]) was verblendete, den fleiſchlichen Sinnen ganz ergebene Menſchen auf Chriſti Fleiſch und Blut ſelbſt

[1]) Hist. lit. t. V. p. 111; Buſſe, Grundriß p. 262 § 584.

[2]) Bei Dachery, Spicil. t. XII. p. 28 s. — Der noch erhaltene Commentar über ſämmtliche Briefe des hl. Paulus hat nach Labbe, Cave, Dupin, Oudin nicht unſern Haimo, ſondern Remigius von Auxerre zum Verfaſſer; vgl. hist. lit. l. c.; dagegen Buſſe l. c.

[3]) „Et notandum, quod panis ille sacratus et calix signa dicuntur non autem hoc quantum ad carnem Christi et sanguinem accipiendum est, quod tamen quidam errore sensibus carnis omnino dediti mente coecati stolidissime putant: jam enim corpus Christi et sanguis non essent. Nullum signum est illud, cujus est signum, nec res aliqua sui ipsius dicitur signum sed alterius. Et omnino omne signum, in quantum esse signum deprehenditur, diversum est ab eo quod significat: corpus ergo Christi et sanguis sacramenta dicuntur, i. e. sacrum signum, non sui ipsius, ut praemissum est et probatum, sed ad similitudinem sumentium revera signum dicuntur.“ Da alſo Haimo die Geſtalten von Brod und Wein nur als Zeichen des myſtiſchen Leibes Chriſti gelten läßt, ſo wurde er vielfach als Vertreter jener grobſinnlichen Richtung betrachtet, welche Radbert und Ratramnus bekämpfen. Vgl. Döllinger, (K.-G. I. 410); Hergenröther (I. 703); Ritter, (K.-G. I. 470); Kirchenlexikon I. Aufl. IV. B. p. 898.

beziehen: Denn dann wären Christi Fleisch und Blut nicht vorhanden. Denn das, worauf sich ein Zeichen bezieht, ist selbst kein Zeichen; kein Ding wird das Zeichen seiner selbst, sondern das eines andern genannt. Da nun jedes Zeichen als solches vom Bezeichneten verschieden sein muß, so wird der Leib und das Blut Christi Sacrament, das heißt heiliges Zeichen genannt, nicht seiner selbst, sondern einer gewissen Ähnlichkeit mit den Genießenden wegen. Auch das muß der Glaube noch festhalten, daß, wie wenig jemand von diesem Sacramente auch zu empfangen scheine, er dennoch den ganzen, ungeteilten Leib Christi empfange, was durch das Beispiel von dem Weizenkorne erläutert wird, das ja auch nicht in so viele Teile zerfällt, als Körner entstehen, vielmehr in jedem von ihnen ganz emporwächst. Wer mit den andern das Gebot des Jejuniums nicht einhalten will,[1]) der soll zu Hause von irdischem Brode sich nähren, damit er nicht den Leib Christi zu seiner Verdammung empfange."

Florus Magister, Diakon der Kirche zu Lyon,[2]) figuriert zwar vielfach als Gegner Radberts und der Kirchenlehre[3]); mit welchem Rechte, das sollen die folgenden Sätze zeigen. In seinem „opusculum de actione missarum"[4]) sagt er: „Jener (Christus) spricht täglich in seinen Priestern[5]); sein Wort ist es, das die himmlischen Sacramente heiligt; jene (die Priester) walten ihres Dienstes, er ist wirksam mit der Majestät seiner göttlichen Macht. Er ist der wahre Melchisedech, der diese heiligen Opfergaben, welche jener damals im Mysterium vorbildete, durch die Darbringung seines Leibes und Blutes erfüllt hat; er macht durch

---

[1]) „Qui impatiens est nec vult jejunare cum ceteris, domi terreno pane vescatur, ne corpus Christi reprehensibiliter percipiatis ad damnationem vestram."

[2]) Hist. lit. t. V. p. 213; Busse p. 272 § 603: „Die längste Zeit seines Lebens blieb Florus Diakon; kurz vor seinem Tode ward er Priester und starb 859—860."

[3]) z. B. Albertin (p. 938); Larrogue (p. 620—621); Cramer, (p. 256); Schröckh (23. p. 485); Kahnis (p. 231); Ebrard (p. 436); Guericke (II. p. 102); Gieseler (II. a 98 ff.); Kurtz (p. 286); Kraus (II. 296. 297); Huber (Joh. Scot. p. 100). Dagegen treten Rückert (l. c. p. 494); Thomasius (II. p. 24) für den kirchlichen Standpunkt des Lyoner Magisters ein.

[4]) Max. biblioth. Patr. Lugd. t. XV.

[5]) l. c. p. 75 H.

die Kraft des Geiſtes, des Tröſters, und durch die himmliſche Segnung, daß ſie ſein Leib und ſein Blut werden.“ — „Damit die Herzen der Gläubigen himmliſch würden,[1]) und, wie ſie das Bild des Irdiſchen getragen, ſo nun das Bild desjenigen trügen, der vom Himmel iſt, ... mußten ſie nicht mit dem Blute unvernünftiger Tiere, ſondern durch das vernünftige Opfer des Blutes Chriſti gereinigt werden, der, (wie derſelbe Apoſtel bezeugt), ſich ſelbſt unbefleckt Gott durch den heiligen Geiſt geopfert hat. Denn dies wird uns im Sacramente des Leibes und Blutes des Sohnes Gottes täglich erneuert. Dieſer Leib und dieſes Blut wird nicht in Ähren und Reiſern bereitet,[2]) ſondern durch wirkſame Conſecration wird er uns geheimnisvoll zugegen, nicht geboren, indem des Brodes und Weines Creatur durch die unausſprechliche Heiligung des heiligen Geiſtes in das Sacrament ſeines Fleiſches und Blutes verwandelt wird . . . . . Es weihte alſo der Herr ſeine Diener ein und bereitete ihnen als Speiſe ſich ſelbſt. Wer möchte es wagen, ſeinen Herrn zu eſſen? Und doch ſagt er: Wer mich ißt, der lebet durch mich (Joh. 6, 58).“

Gleich Florus ſtehen auch Chriſtian Druthmar, der gelehrte Exeget,[3]) und Walafrid Strabo, Abt von Reichenau,[4]) im Verdachte der Heterodoxie. Erſterer ſagt nämlich in ſeiner Erklärung des Matthäusevangeliums[5]): „Jeſus nahm Brod“, das das Herz des Menſchen erquickt, und legte darein das Sacrament ſeiner Liebe. Aber noch vielmehr erquickt jenes geiſtige Brod vollkommen jeden Menſchen und jede Creatur, weil wir in ihm uns bewegen und ſind. Er ſegnete es, weil er zuerſt durch ſeine Menſchwerdung das Menſchengeſchlecht ſegnete

[1]) l. c. p. 75 E. F.

[2]) „Hoc corpus et hic sanguis non in spicis et sarmentis colligitur, sed certa consecratione mysticus fit nobis, non nascitur, cum panis et vini creatura in sacramentum carnis et sanguinis ejus ineffabili Spiritus sanctificatione transfertur. Initiavit ergo Dominus servos et praeparavit eis cibum seipsum. Quis audeat manducare Dominum suum? Et tamen ait: Qui manducat me, vivit propter me“; cfr. p. 76 C; 76 E; 79 B; 83 C etc.

[3]) Hist. lit. t. V p. 84 s; Buſſe (p. 278 § 616); Druthmar war Kloſtergenoſſe Radberts; vgl. Neander IV. 265.

[4]) Hist. lit. t. V p. 59 s; Buſſe, p. 261 § 583.

[5]) Bibl. m. Lugd. t. XV. p. 165 F—H.

und dann zeigte, daß dem (Menschen), den er aus Maria annahm, die Segnung und Macht göttlicher Unsterblichkeit wahrhaft innewohne. „Er brach" — sich selbst, das Brod,[1] weil er sich selbst freiwillig zum Leiden anerbot, wo er zu unsrer Sättigung das Zelt seiner Seele brach. „Und gab es seinen Jüngern, indem er sprach: Nehmet hin und esset." Er gab seinen Jüngern das Sacrament seines Leibes zur Vergebung der Sünden und zur Erhaltung der Liebe, auf daß sie, seiner eingedenk, nicht vergäßen, stets das in der Figur zu thun, was er für sie zu thun im Begriffe stand.[2] „Dieses ist mein Leib" — das heißt im Sacramente (wahrhaft zugegen).[3] Da unter allen Speisen Brod und Wein zur Stärkung und Erquickung unsrer Schwäche dienen, so gefiel es ihm mit Recht, in diesen beiden den Dienst seines

[1]) „Fregit — se ipsum panem". Rückert sucht zwar (l. c. p. 45) das Gewicht dieser Worte abzuschwächen, aber seine Deutung ist zu erkünstelt, um wahrscheinlich zu sein.

[2]) „Dedit discipulis suis sacramentum corporis sui in remissionem peccatorum et conservationem charitatis, ut memores illius facti, semper hoc in figura facerent, quod pro eis acturus erat non obliviscerentur". Dazu Rückert (p. 46): „Also Wiederholung seiner That für sie in figura, d. h. nicht wirklich, sondern so, daß, was sie thun, ein Abbild davon sei, das Brod brechend als erinnerndes Symbol der Brechung seines Leibes". Allein diese ausschließende Gegensätzlichkeit von figura und veritas, die Rückert annimmt, beruht auf einer Verkennung der Kirchenlehre, welche von jeher die Begriffe von figura und veritas zugleich auf das Abendmahl angewandt hat; vgl. Paschasius, cap. IV.

[3]) „Hoc est corpus meum, id est in sacramento". Natal Alexander hat nach einer alten Handschrift: „in sacramento vere subsistens"; vgl. Bach (I. 296 n. 36 a). Aber auch ohne diesen Zusatz würde Druthmar's Glosse: „id est in sacramento" die kirchliche Lehre nicht gefährden; sprechen ja doch auch Paschasius, Hinkmar, Remig, Lanfranc von Sacramenten des Leibes und Blutes Christi, ohne der realen Präsenz nahe treten zu wollen. Gegenüber der vielfach herrschenden Ansicht, als wäre die Eucharistie in jeder Hinsicht Christi Leib, will Druthmar auf Unterscheidung zwischen dem Inhalt und der Erscheinungsform dringen. Sollte unsere Stelle im Sinne einer symbolischen Anschauung verstanden werden wollen, so müßte erst der Nachweis geliefert werden, daß sacramentum im 9. Jahrhundert immer und überall die Bedeutung „sacrum signum" gehabt habe, was nie gelingen wird; „sacramentum vel mysterium vocatur", sagt Paschasius cap. VIII 1571; cap. III. 1561: „mysterium vel sacramentum"; vgl. noch Alger: „quia igitur sancti sacramentum pro sacramento et re sacramenti indifferenter usurpant, ne errorem generent, discernamus" bibl. m. Lugd. XXI. p. 255 lib. I. cap. V.

Sacramentes festzusetzen. Denn der Wein erfreut und mehrt das Blut. Und deshalb wird nicht unpassend das Blut Christi durch ihn dargestellt,[1]) denn alles, was uns von ihm kommt, erfreut mit wahrer Freude und mehrt jedes Gut von uns. Wie endlich jemand, wenn er verreist, seinen Liebhabern irgend ein Liebespfand hinterläßt, mit der Bestimmung, sich jeden Tag damit zu beschäftigen, daß sie sein nicht vergäßen, so sollte es nach Gottes Willen auch von uns geschehen, indem er geistigerweise Brod in seinen Leib, Wein in sein Blut verwandelte,[2]) damit wir durch diese beiden Gegenstände uns erinnerten, was er für uns hinsichtlich seines Leibes und Blutes gethan habe und einer so großen Liebeserweisung gegenüber uns nicht undankbar zeigten."

Wohl hat sich hier Druthmar in Unabhängigkeit von Radbert ausgesprochen; aber in seiner ganzen Darstellung findet sich kein Wort, das mit der Kirchenlehre unvereinbar wäre, da ja auch nach der letzteren die heilige Messe eine figürliche Repräsentation des Kreuzopfers, die Brods- und Weinsgestalten Figuren des Leibes und Blutes Christi bilden, freilich Figuren, welche die Wahrheit, die Realität des unsichtbar gebotenen Inhalts nicht ausschließen, sondern enthalten.[3])

Ähnlich sagt Walafrid Strabo[4]): „Beim letzten Abendmahle gab der Herr nach der Feier des alten Pascha's seinen Jüngern die Sacramente seines Leibes und Blutes in der Substanz des Brodes und Weines." Dazu bemerkt Rückert[5]): „Was also der Gläubige empfängt, das ist die Substanz

[1]) „Et id circo non in convenienter sanguis Christi per hoc figuratur". Druthmar will hier augenscheinlich nur den Congruenzgrund andeuten, warum Christi Blut gerade unter der Gestalt des Weines, und nicht z. B. des Wassers zugegen ist; gegenüber Rückert l. c. p. 47, vgl. oben n. 3.

[2]) Statt: Transferens spiritualiter corpus in panem, vinum in sanguinem" ist wohl zu lesen: „transferens spiritualiter panem in corpus, vinum in sanguinem", wie Natal Alexander nach einer alten Handschrift hat; vgl. Bach, (Dogm.-Gesch. I. 206 n. 36 a). Kraus, (K.-G. II. 297); Kurtz, (K.-G. I. 286) scheinen auf erstere Lesart ihre Vermutung zu gründen, Druthmar habe eine Art Impanation gelehrt. Vgl. Werner, Alkuin p. 151.

[3]) Vgl. Bach, I. 206. 207.

[4]) „De exordiis et incrementis rerum eccles.", lib. unus, cap. XVI, bibl. m. Lugd. t. XV. p. 188 C.

[5]) l. c. p. 49. Kraus und Kurtz (l. c.) stützen wohl auf diese Stelle ihre Behauptung, Walafrid habe der Consubstantiationslehre gehuldigt.

von Brod und Wein; damit ist doch klar ausgesprochen, Christi wirklicher Leib werde nicht gegeben, das Wesen des Brodes nicht verändert, Christus nicht geopfert." Keineswegs ist das „klar ausgesprochen". Denn der Sprachgebrauch des Wortes „substantia" war im 9. Jahrhundert noch schwankend, Ratramnus hat es, wie wir oben sahen, bald in der Bedeutung „species", bald für „res", und wieder für „natura rei". Walafrid kann also in citierter Stelle das Wort „Substanz" eben so gut im erstern als letztern Sinne genommen haben. Welches seine wahre Meinung sei, gibt der Abt von Reichenau im Folgenden zu erkennen[1]): „Weise ist daher von den Vätern die Anordnung getroffen worden, daß beim Opfer der Wein nicht ohne Beimischung von Wasser dargebracht werde, um so anzudeuten, daß die Völker, die nach Johannes das Wasser sind, von Christus, dessen Blut im Kelche ist, nicht gesondert werden dürfen." — Ferner[2]): „Da also der Sohn Gottes selbst sagt: Mein Fleisch ist wahrhaft eine Speise und mein Blut wahrhaft ein Trank, so ist dies so zu verstehen, daß dieselben Mysterien unsrer Erlösung wahrhaft der Leib und das Blut des Herrn seien, Unterpfänder unsrer einstigen vollkommnen Vereinigung mit ihm . . . Denn wer den Leib und das Blut des Herrn würdig ißt und trinkt, der gibt zu erkennen, daß er in Gott ist und Gott in ihm.[3])

Unbedeutend ist Adrevald's[4]) schon erwähnte Schrift „über den Leib und das Blut des Herrn wider die Thorheiten des Johannes Scotus"[5]). Sie unterscheidet einen zweifachen Leib Christi, den eucharistischen und historischen,[6]) betont die Realität

---

[1]) l. c. D.: „Unde consulte a prioribus statutum est, ne vinum in sacrificio sine aquae admixtione offeratur, ut videlicet per hoc indicetur, populos, qui secundum Joannem aqua sunt, a Christo, cujus sanguis in calice est, dividi non debere."

[2]) Cap. XVII. p. 188 G.

[3]) Vgl. cap. XXII. p. 193 E: „Agnus Dei in confractione corporis Domini a clero et popula decantari Sergius LXXXVI Romanorum antistes constituit, ut dum praeparatur ad dispensandum corpus Dominicum, rogent accepturi, quatenus ille, qui pro eis oblatus est innocens, faciat eos salubriter pignora salutis aeternae percipere."

[4]) Vgl. Busse, p. 277 § 614.

[5]) Bei Dachery, Spicil. XII. p. 30 s.

[6]) p. 31.

des Leibes und Blutes des Herrn im Abendmahle[1]) und bekämpft eine materialistische, grobsinnliche Auffassungsweise, deren Vertreter als Ebioniten gebrandmarkt werden.[2]) Die ganze Abhandlung ist ein Conglomerat von Väterstellen.

Ungleich wichtiger ist das Zeugnis, welches Remigius von Auxerre[3]), Nachfolger Hinkmar's auf dem erzbischöflichen Stuhle zu Reims, von der Abendmahlslehre des 9. Jahrhunderts ablegt. In seiner „expositio de celebratione missae“[4]) sagt er gelegentlich der Consecrationsworte[5]): „Durch Christi Kraft und Worte ist jenes Brod und jener Kelch von Anfang an consecriert worden, wird jetzt consecriert und wird stets consecriert werden. Er ist es, der durch die Priester seine Worte spricht und durch himmlische Segnung seinen heiligen Leib und sein Blut bewirkt .... Der Kelch, den der katholische Priester heiligt, ist kein anderer als derjenige, welchen der Herr den Aposteln reichte. Denn wie die Gottheit des Wortes Gottes eine ist, welche die ganze Welt erfüllt, so sind auch, mag gleich an vielen Orten und unzähligen Tagen jener Leib consecriert werden, doch nicht viele Leiber Christi noch viele Kelche, sondern es ist nur ein Leib und ein Blut Christi, derselbe, den er annahm im Schoße der Jungfrau und den Aposteln reichte. Denn die Gottheit erfüllt jenes (die Abendmahlsstoffe), verbindet[6]) es auch und macht, daß es, so wie sie selbst nur eine ist, auch eins werde mit dem Leibe Christi, und in der Vereinigung nur ein Leib Christi vorhanden sei. Daher ist zu beachten,[7]) daß, ob nun jemand mehr oder weniger

[1]) p. 34. 35.

[2]) p. 32. 33.

[3]) Vgl. Busse, p. 299 § 669.

[4]) Bibl. m. Lugd. t. XVI. p. 952—961.

[5]) p. 957 D.

[6]) Dieses Ausdruckes wegen beschuldigten Albertin (p. 946), Larrogue (p. 682) u. a. unsern Autor, er habe eine Art Impanationslehre vorgetragen.

[7]) „Unde animadvertendum est, quia sive plus sive minus quis inde percipiat, omnes aequaliter corpus Christi integerrime sumunt, et generaliter et specialiter omnes et unus quisque“. Dieser Gedanke, daß man auch im kleinsten Teile den Leib Christi empfange, ist bei Paschasius höchstens angedeutet, jedenfalls nicht so klar ausgesprochen, (cf. Pasch. cap. XVII. p. 1600). Mit Recht erblickt also Rückert (l. c. p. 533) in diesem Satze des Remigius einen Fortschritt in der Entwicklung der Abendmahlslehre.

davon empfängt, doch alle auf gleiche Weise den Leib Christi ganz vollständig empfangen, im allgemeinen und besondern, alle und jeder einzeln" .... Das Abendmahl ist „ein Geheimnis des Glaubens, weil wir glauben müssen, daß in ihm unser Heil beruht. Fürsorgend für uns hat uns der Herr dies Sacrament des Heils verliehen, damit wir, da wir täglich sündigen, er aber nicht mehr sterben kann,[1]) durch dieses Sacrament seines Leibes Vergebung der Sünden erhalten. Denn er wird täglich in Wahrheit gegessen und getrunken und bleibt doch unversehrt,[2]) lebendig, unbefleckt." Auch Remigius sieht sich veranlaßt, auf die Bedeutung der Eucharistie als eines Mysteriums einzugehen. Die Eucharistie ist deshalb ein „Mysterium, weil in ihr etwas Anders gesehen, etwas Anderes erkannt wird.[3]) Was das Auge sieht, hat leibliches Aussehen; was der Geist schaut, hat geistige Frucht ... Wie kann aber das Abendmahl, wenn es in Wahrheit der Leib Christi ist, dann noch ein Mysterium genannt werden?[4]) Deshalb jedenfalls, weil nach der Consecration etwas Anderes vorhanden ist, als man sieht. Gesehen wird Brod und Wein, aber in Wahrheit ist es Christi Leib und Blut. Rechnung tragend unsrer Schwäche, die wir es nicht im Brauche haben, rohes Fleisch zu essen und Blut zu trinken, macht der allmächtige Gott, daß jene beiden Opfergaben ihrer vorigen Gestalt nach übrig bleiben und doch in Wahrheit Christi Leib und Blut zugegen sei, wie er selbst sagt: Mein Fleisch ist wahrhaft eine Speise und mein Blut wahrhaft ein Trank ... Das Opfer jenes Brodes und Kelches ist das

[1]) p. 957 F. G. Rückert (l. c. p. 905) findet auch in diesem Satze „einen großen Fortschritt". Worin derselbe bestehen soll, ist nicht ersichtlich, da Remigius sich hier unverkennbar an Radbert (cap. IX. p. 1578) anlehnt, dessen Ausführung offenbar ganz der nämliche Gedankengang zu Grunde liegt.

[2]) „Quotidie comeditur et bibitur in veritate, et tamen integer vivusque et immaculatus manet."

[3]) p. 957 F.

[4]) „Sed cum mysterium sit quod aliud significat, si in veritate corpus Christi est, quare appellatur mysterium? Propterea utique, quia post consecrationem aliud est, aliud videtur. Videtur siquidem panis et vinum, sed in veritate corpus Christi est et sanguis. Consulens ergo omnipotens Deus infirmitati nostrae, qui usum non habemus, comedere carnem crudam et sanguinem bibere, facit, ut pristina remaneant forma illa duo munera et sit in veritate corpus Christi et sanguis, sicut ipse ait etc."

Gedächtnis des Todes Christi, welches nicht so fast in Worten, als Mysterien gefeiert und durch welches unser Geist an jenen seinen kostbaren Tod eindringlicher erinnert wird".[1] Zu den Worten des Canon's: „Supplices te rogamus, omnipotens Deus, jube haec perferi per manus sancti Angeli tui in sublime altare tuum, in conspectu divinae majestatis tuae" commentiert Remigius[2]: „Diese so tiefsinnigen Worte, wer vermöchte sie zu ergründen? wer würdig davon zu sprechen? Man muß sie mehr verehren, als erforschen." Dann führt er Aussprüche des hl. Gregorius des Großen und Augustinus darüber an, was unter diesem „sublime altare" zu verstehen sei und bemerkt: „Diese Stellen habe ich deshalb aus den heiligen Vätern hergesetzt, damit nicht jemand fleischlich meine, es sei im Himmel ein körperlicher Altar,[3] es ist vielmehr unter diesem „sublime altare Dei" die vernünftige und auserwählte Engels- und Menschencreatur zu verstehen."[4]

[1]) Illius ergo panis et calicis oblatio mortis Christi est commemoratio, quae non tam verbis quam mysteriis peragitur, per quae mentibus nostris mors illa pretiosa arctius commendatur" — p. 957 G.

[2]) p. 958. C D.

[3]) Ein weiterer Beleg für die damals vielfach herrschende crassinnliche Anschauungsweise. Ähnlich berichtet Rather von Verona, „Geistliche seiner Nachbardiöcese Vicenza glaubten, Gott habe einen Körper, da es in der hl. Schrift heiße: „Die Augen des Herrn ruhen auf dem Gerechten" u. s. w.; ferner meinten sie, der Erzengel Michael celebriere jeden Montag Gott die Messe"; vgl. Dachery, (Spic. II. serm. I de quadrag. p. 294. 298); Vogel, (Rather von Verona p. 292); noch zu Berengar's Zeit scheinen solche anthropomorphistische Anschauungen im Schwang gewesen zu sein, (de s. coen. p. 116); Neander (IV. 245).

[4]) Ganz ähnlich wie hier in seiner expositio spricht sich Remigius in seiner, auch dem Haimo zugeschriebenen explanat. I Cor. Cap. XI aus. Schön ist der Vergleich, den er hier anführt: „Egit more cujuscunque hominis qui appropinquans morti aliquod munus pretiosum dimittit alicui amicorum suorum in memoriam suam, inquiens: Accipe hoc munus, amice charissime, et tene illud cum omni diligentia penes te in memoriam mei, ut quotiescunque illud videris, recorderis mei. Qui amicus admittens illud munus amici sui charissimi, si eum toto animo dilexit, non potest (non) dolere et tristari de morte amici quotiescunque munus sibi conspicit dimissum, similiter et nos, quotiescunque accedimus ad consecrandum vel percipiendum Sacramentum muneris aeterni, cum omni timore debemus accedere, recolentes quanto nos amore dilexit qui pro nobis se ipsum obtulit." S. Remigii Ep. Rem. explanat. epist. b. P. A., ed. J. B. Villapandus, Mogunt. DCXIV, p. 166.

Nicht so ganz ohne Interesse, wie Rückert es darstellt,[1]) ist der
f unsern Gegenstand sich beziehende vierte Teil der vom Jesuiten
Chifflet 1656 herausgegebenen, fälschlich dem Alkuin beigelegten
nfessio Fidei.[2]) Es kann nicht in unserer Aufgabe liegen, über den
ischen Mabillon, Dalläus, Basnage u. a. bezüglich der mutmaß-
hen Abfassungszeit[3]) des Bekenntnisses entstandenen Streit uns
s Näheren zu verbreiten; da es aber in seiner Abendmahls-
ffassung sich ganz an Paschasius, Florus, Hinkmar, Remigius
lehnt,[4]) so dürfte es am natürlichsten hier einzureihen sein.[5])
eue Gedanken produciert es nicht, aber eben daß es so ganz
ne Bedenken aus den Schriften der genannten Männer schöpft
d ihre Aussprüche zu den seinen macht, ist bemerkenswert.
er Bekenner beteuert wiederholt seine Unwürdigkeit und Un-
higkeit, ein so erhabenes Geheimnis zu besprechen, „das man
ehr verehren und anstaunen, als erforschen soll".[6]) Sagt doch
r hl. Gregor, der geeignete Dollmetsch eines so großen Ge-
imnisses: „Wer unter den Gläubigen könnte Zweifel hegen, daß
rade zur Stunde des Opfers auf des Priesters Wort die
mmel sich öffnen, daß bei jenem Mysterium Jesu Christi die
höre der Engel zugegen seien, das Höchste mit dem Niedrigsten
rknüpft, die Erde mit den Himmelsbewohnern vereint, Sicht-
res und Unsichtbares zu Einem verbunden werden?" Mag es
sich von einem Menschen dargebracht werden, so ist dies
crament doch eine göttliche Sache. Ferne sei es, hier etwas
ders als göttlich und geistig zu verstehen. Obwohl ich also
t den Augen des Leibes den Priester sehe, wie er Brod und
ein opfert, so schaue ich doch mit dem Auge des Glaubens
ien obersten Priester Jesus Christus, wie er sich selbst opfert,
, dessen Fleisch und Blut uns speist und tränkt. Er selbst ist

[1]) l. c. p. 516.

[2]) B. Flacci Alcuini Confessio Fidei, Alcuini opp. ed. Frobenii, t. II.
lum. II. p. 385—417; P. IV. p. 412—417.

[3]) Vgl. darüber: Rückert (l. c. p. 509 ff.); Werner (l. c. p. 145 ff.).

[4]) Den Nachweis siehe bei Rückert l. c. p. 510 ff.

[5]) Um so mehr, als „Mabillon aus diplomatischen Gründen die Schrift
n Karolingischen Zeitalter zuzuweisen sich gedrungen fand", Werner,
erbert v. Aurillac p. 147).

[6]) p. 412. I.

der Hoheprieſter,[1]) er ſelbſt das Opfer, und deshalb nimmt dieſe heilſame Opfergabe niemals und nirgends an Wert oder Güte oder Beſchaffenheit ab oder zu, ob nun ein gerechter oder verbrecheriſcher Prieſter zum Altare tritt. Durch Chriſti Kraft und Wort findet ja die Conſecration ſtatt und wird ſie immer ſtattfinden. Er iſt es, der täglich in ſeinen Prieſtern ſpricht. Die Prieſter walten ihres Amtes,[2]) Chriſtus aber wirkt mit der Majeſtät ſeiner göttlichen Macht. Nur Gott allein, nicht den Engeln und Heiligen, darf dieſes Myſterium dargebracht werden, durch welches wir alle eins werden in Chriſtus. Dieſer Leib und dieſes Blut wird nicht in Ähren und Reiſern bereitet,[3]) ſondern durch wirkſame Conſecration wird es uns geheimnisvoll zugegen, nicht geboren ꝛc. Alles, was bei dieſem Opfer geſchieht, iſt Myſterium; was das Auge ſieht, iſt etwas ganz Anderes, als was der Geiſt erfaßt. Das Abendmahl erquickt uns,[4]) aber es nimmt nicht ab; alle eſſen davon und doch ißt jeder das Ganze. Es wird in Teile zerlegt und iſt ganz in den Teilen. Gegeſſen von allem Volke iſt Chriſtus gleichwohl unverletzt und unverſehrt. Kein Gläubiger darf die Wahrheit eines ſo großen Myſteriums bezweifeln,[5]) welche durch ſo viele Zeugniſſe erwieſen iſt und einigen durch göttliche Offenbarung gezeigt wurde." Kennt doch der Confeſſor auch die verkehrte Lehre verworfenſter Leute,[6]) die mit taubem Ohre und unbeſchnittenem Herzen ſich nicht an die Worte kehren: „Wer mich ißt, der lebt durch mich", wodurch der Herr uns ſein Fleiſch und kein andres geben wollte. Wäre dem nicht ſo, ſo wäre es nichts ſo Wunderbares, Unausſprechliches und Unbegreifliches. Wer glaubt, daß Gott allmächtig iſt, der glaubt jedenfalls auch,

[1]) ibid II.: „Ipse est certe sacerdos, ipse sacrificium et ideo haec salutaris victima nunquam et nusquam minuitur vel augetur, deterioratur vel mutatur, sive justus, sive criminosus sacerdos ad altare accedat."

[2]) Siehe oben Florus.

[3]) III. p. 413; ſiehe oben Florus.

[4]) ibid: „Reficit non deficit, omnes manducant ex eo, sed unusquisque totum manducat. Dividitur per partes, sed totus in partibus. Manducatus ab omni populo sanus et integer manet."

[5]) ibid. IV.

[6]) ibid. V.: „Adverte jam tandem, o pravissimarum gentium perversa doctrina et noli surda aure et incircumciso corde praeterire quod dicitur" etc. Worin dieſe verkehrte Lehre beſteht, ſagt der Bekenner nicht.

r aus einem Dinge machen kann, was er will. Wenn es verhielte (wie jene Gegner glaubten), so hätte es mit dem erfaßt und mit Worten ausgesprochen werden können. Da ber die Wahrheit dieses großen Mysteriums ganz anders t, als du, von häretischem Geiste betrogen, vermeinst, so :s mit Recht ein Geheimnis des Glaubens. Derjenige, welcher wahren Leib, den er auferweckte aus dem Grabe, bei offenen Thüren ohne irgend eine Beschädigung oder Ver- ı desselben zu den Jüngern einführen konnte, der kann uns vohl auch sein Fleisch zu essen geben, ohne eine Verletzung Beschädigung zu erleiden.[1]) Ist es ja doch derselbe, der bei loffenem Schoße der Jungfrau in die Welt eintrat, der mit ı wahren Leibe auf dem Meere wandelte.[2]) Was zweifelst so, da er doch selbst sagt: „Wer mich ißt, der lebt durch . Stehe ab davon, dies mit dem Verstand ergrübeln zu ı! Höre auf zu fragen! Besser ist der Glaube als das ı. Zweifle nicht und mißtraue nicht, wenn du die Kreatur Brodes und Weines aus den einfachen Früchten der Erde ımen siehst. Blicke vielmehr hin auf die Allmacht Gottes esu Christi, der mit einem einzigen Winke ohne die geringste sie in seinen Leib und sein Blut verwandelt. Das Opfer Brodes und Kelches ist das Gedächtnis und die Verkündigung odes Christi; es reinigt uns von den Sünden, ohne welches Leben nicht hingebracht werden kann."[3]) Mit innigen erungen seines Glaubens und heißen Gebeten schließt der ner.[4])

Die Stercoranisten. Rückblick.

ehe wir die Abendmahlslehre des 9. Jahrhunderts verlassen, n wir unsre Aufmerksamkeit noch auf eine Discussion sehr ter Natur richten. Es handelte sich nämlich darum, ob die ristie, wie sie nach Art anderer Speisen in den Mund

) p. 414 V.
) VI. ibid Diese Vergleichung der eucharistischen Leiblichkeit mit den hrten biblischen Thatsachen ist neu; kein anderer Schriftsteller des rhunderts beruft sich auf sie.
) VII.; vgl. Paschasius, cap. IX.
) p. 415 ff.

gelange, ſo auch in allem den Geſetzen der Digeſtion und Secretion unterliege, oder was ſonſt nach dem Genuſſe mit ihr geſchehe.[1] Paſchaſius gedenkt mit Unwillen einer ſolchen Frivolität, wie ſie in apokryphen Büchern ausgeſprochen werde.[2] Amalarius war von einem gewiſſen Guntrad darüber zur Rede geſtellt worden, warum er nicht größere Vorſicht anwende und gleich nach der heiligen Communion ausſpucke, da er ſo doch leicht vom Leibe des Herrn etwas mit ausſpucken könnte. Amalar antwortet in einem noch erhaltenen Schreiben,[3] „er thue das nicht aus Verachtung, ſondern deshalb, weil er ſich des Spuckens nicht länger enthalten könne. Die Hauptſache ſei, daß er den Leib des Herrn in guter Abſicht empfange; des weitern aber brauche er ſich nicht zu kümmern, ob derſelbe unſichtbar in den Himmel aufgenommen, oder in unſerm Leibe aufbewahrt, oder in die Luft ausgehaucht, oder aus dem Körper mit dem Blute oder durch die Poren ausgeführt werde, nach dem Ausſpruche des Herrn: „Alles, was zum Munde eingeht, kommt in den Magen und nimmt ſeinen natürlichen Ausgang“ (Matth. 15, 17). Davor allein müſſe er ſich in acht nehmen, daß er die Euchariſtie nicht mit dem Herzen eines Judas empfange und ſie nicht verachte, ſondern von gemeiner Speiſe unterſcheide.“ Weniger reſerviert verhielt ſich Hrabanus Maurus, als er von Biſchof Heribald von Auxerre befragt worden war, „ob die Euchariſtie, nachdem ſie genoſſen ſei und gleich andern Speiſen ihren natürlichen Gang nehme, wieder in

---

[1]) Vgl. Matth. Pfaff, (Dissert. de Stercoranistis medii aevi tam. lat. quam graec., Tübing. 1750) und dazu: Alzog, (K.-G. I. 665 n. 2, X. Aufl.); Wetzer und Welte, (K.-L., I. Aufl. X. Bd. p. 364); Rückert, l. c. p. 562 ff.); ferner: act. SS. S. IV. P. II. § V. p. 30 n. 67 s.; Du Pin, (nouv. bibliothec. t. VII. p. 73 s.)

Was den Namen „stercoranista“ betrifft, womit man die wirklichen oder vermeintlichen Vertreter der Lehre, auch die Euchariſtie unterliege dem Seceß, brandmarkte, ſo findet er ſich erſt im 11. Jahrhundert und wurde zuerſt vom Cardinal Humbert gebraucht, der in ſeiner (?) „responsio“ ſeinen Gegner Nicetas Pectoratus mit „perfide stercoranista“ anredet (bibl. m. Lugd. XVIII 412). Daß aber dieſer Vorwurf unbegründet war, zeigt Mabillon, (l. c.) Alger ließ ſich von Humbert irreleiten, die Griechen des Stercoranismus zu bezichtigen (lib. II. cap. I).

[2]) Cap. XX. 1605.

[3]) Migne (t. 105 p. 1336.

e frühere Natur, die ſie vor der Conſecration gehabt hatte, ückkehre?" Hraban ſchreibt,[1]) „das ſei eine überflüſſige Frage, ja der Herr ſelbſt ſie ſchon entſchieden habe, indem er ſprach: lles was zum Munde eingeht, kommt in den Magen und nimmt nen natürlichen Gang". Das Sacrament des Altares beſtehe s Sichtbarem und Unſichtbarem; dem erſteren, nicht letztern ſtandteile nach werde es wie gewöhnliche Speiſe genoſſen und terliege auch in allem den Geſetzen gewöhnlicher Speiſen".

Obwohl nun Hraban deutlich genug nur die ſacramentalen ſtalten[2]) dem Proceſſe der Digeſtion und Secretion unterworfen n läßt, ſo wurde ihm dieſer ſein Beſcheid an Heribald doch r übel vermerkt, beſonders von Gerbert von Aurillac[3]) und ilhelm von Malmesbury, welch letzterer ſeinen Freund Robert r Hraban um dieſer ſeiner Anſicht willen ausdrücklich warnen müſſen glaubt.[4])

Mit der Unterſuchung der Frage, was nach dem Genuſſe s Leibes des Herrn aus ihm werde, beſchäftigt ſich auch die esponsio cujusdam de corpore et sanguine Domini". „Wie an riſtus", ſchreibt der Anonymus,[5]) „Alles wahr iſt, wie er hrer Gott und wahrer Menſch, wahres Wort und wahres eiſch iſt, ſo darf auch im Myſterium ſeines Leibes und Blutes,

[1]) Bei Mabillon, act. SS. S. IV. P. II. p. 597.

[2]) Daß der euchariſtiſche Leib Chriſti ſelbſt dem Seceß unterliege, dieſe sphemiſche Behauptung iſt ernſtlich wohl noch von niemand aufgeſtellt rden. Vgl. Boileau, (Migne t. 121 p. 111).

[3]) Pez, (thes. n. anecd. T. I. P. II. p. 133): „Heribaldus (o), . . qui biter proposuit et Rabanus (o) Moguntunus (o), qui turpius assumpsit pissime vero conclusit".

[4]) Determin. Fr. Joannis Praedicat., (de modo existendi corp. Christi 82): „Interea te admonitum volo, ut unum ex his, qui de talibus dixerunt, fugiendum scias, Rabanum nomino, qui . . . dicit, sacramenta aris proficere ad saginam corporis ac per hoc corruptioni esse obnoxia."

[5]) Bei Dachery, (Spicil. t. XII. p. 39 s.) Gerbert von Aurillac benutzte dieſe Abhandlung öfter in ſeiner Schrift „de sang. et corp. D." und nnt den Verfaſſer „quidam sapiens". Infolge deſſen halten Bach, (Dogm.- ſch. I. 190) und Werner, (Gerbert von Aurillac p. 166) mißverſtändlich den rfaſſer unſerer responsio für identiſch mit demjenigen der dicta cujusdam pientis. Gerbert citiert fünfmal den „quidam sapiens", und darauf folgt rmal eine Stelle aus unſrer responsio, einmal eine ſolche aus Remigius. lerdings werden von ihm die „dicta cujusdam sapientis" benützt; Gerbert's hema Christus inconsumptibilis invescibilis etc. erinnert ſehr ſtark an den

das kraft göttlicher Segnung und des Wortes Gottes in das, was es nicht war, consecriert wird, nichts Falsches, nichts Frivoles, nichts Unwahres angenommen werden. Die Consecration erfolgt durch die Macht desjenigen, der einst Wasser in Wein verwandelte und auf dem Meere einherschritt; sie erfolgt unsichtbar, geistiger Weise, kann also nur vom Glauben erkannt werden. Da also die Eucharistie Sacrament der geistigen Nahrung ist und nur vom Geiste empfangen wird, so bezieht sich ihr Inhalt auf den innern Menschen, der keine Verdauung kennt. Von der äußern Speise und vom äußern Menschen gilt jenes Wort des Herrn: „Alles, was in den Mund eingeht" ꝛc.; denn wo es heißt: „alles", da wird nichts ausgenommen. Und doch muß man nach 1. Cor. 11, 29 die eucharistische Speise von den anderen unterscheiden. Es ist also hier ein Zweifaches vorhanden; dem geistigen Inhalte nach ist das Sacrament über alle andern Speisen erhaben; der äußern Erscheinung nach wird es wie diese genossen, gelangt in den Mund und vom Munde in den Magen; was aber hier damit geschieht, ob es durch geistige Kraft verzehrt wird oder unversehrt erhalten bleibt, das steht bei Gott. Gewiß ist, daß ein solches Mysterium dem Seceß nicht unterliegt; ferne sei es auch, zu sagen, der Leib Christi könne faulen oder vom Feuer verzehrt werden. Wenn derartiges mit dem Brode vorgeht, so erleidet eben das Brod das, was seine Natur mit sich bringt: Das Mysterium selbst aber, der unsichtbare, geheimnisvolle Inhalt, kann nicht davon berührt werden."[1])

Dies der wesentliche Inhalt unsrer „responsio". Fragen, wie der Verfasser sie lösen will, waren nur möglich in einer Zeit, welche zwar an der wahren Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahl mit inniger Glaubensstärke festhielt, aber über das richtige Verhältnis des eucharistischen Leibes zu den Species sich keine, oder doch keine genügende, allseits befriedigende Auskunft

---

Schlußsatz der dicta cujusdam sap.: debet lucere . . . quod simul una est naturaliter caro dans data accipiens etc.; eine andere Stelle, die er den dicta cuj. sap. entlehnt, schreibt er aber dem hl. Augustin zu (V. p. 138), ähnlich eine Stelle Radbert's (III. 136).

Im zwölften Jahrhundert noch entlehnte Alger von Lüttich unsrer Abhandlung einen Satz wider den Sterkoranismus, vgl. Alger de sacram. Corp. et sang. D, lib. II. cap. I., bibl. m. Lugd. 275 H.

zu geben wußte; und wir glauben nicht irre zu gehen, wenn wir hierin den letzten Grund der vom 9.—12. Jahrhundert gepflogenen Abendmahlscontroverse erblicken.[1]) Daß es sich nicht darum handelte, ob eine reale Präsenz, ob eine Wesenswandlung stattfinde oder nicht, lehrt uns ein flüchtiger Rückblick auf den ersten Abendmahlstreit. Wohl gab es solche, welche im Brode und Weine nur Figur, Bild, Zeichen, Schatten des Leibes Christi anerkennen wollten[2]); aber ihr Zahl war doch gering,[3]) und ihr Wortführer Johannes Scotus war zu dieser seiner Sonderlehre nicht so fast durch theologische Bedenken, als vielmehr durch die Consequenz seines philosophischen Systems gedrängt worden. Dagegen gewahren wir die erdrückende Mehrzahl der Zeitgenossen einig im Bekenntnisse der Kirchenlehre der Hauptsache nach; nur in mehr nebensächlichen Fragen, über welche vielfach große Verworrenheit herrschte, wurde Streit geführt, nämlich 1) ob und in wie weit der eucharistische Leib mit dem historischen identisch sei; 2) ob das, was in der Eucharistie der Sinnenfälligkeit unterliege, der Leib Christi sei oder die durch Gottes Allmacht trotz erfolgter substantieller Wandlung restierenden Species, und ob nicht etwa durch letztere Annahme der Realität des Sacramentes präjudiciert werde; 3) ob die Eucharistie dem Verdauungsprocesse der gemeinen Speisen unterworfen sei.[4]) Das waren Thesen, über welche sich auch innerhalb des Rahmens kirchlicher Orthodoxie discutieren ließ. Ja, sie galten nicht einmal für so wichtig und einschneidend, daß sie eine allgemeine Bewegung hervorgerufen hätten. Hervorragende, durch ihre Gelehrsamkeit ausgezeichnete Männer, wie ein Prudentius, Bischof von Troyes[5]), und Abt

---

[1]) Noch Alger sagt: „Ex ipsis elementorum visibilibus speciebus erratur a multis", lib. I. cap. VII., bibl. m. Lugd. XXI. 258 B.

[2]) Wie sich aus Paschasius Replik an Frudegard, aus Haimo und dem Confessor ergibt.

[3]) Vgl. Paschasius l. c.

[4]) Vgl. Berlage, Dogm. VII. B. 286. 287.

[5]) Ein Ausspruch von ihm über das Abendmahl, der zeigt, daß er mit der Kirchenlehre übereinstimmte, findet sich in seiner Lobrede auf die Jungfrau Maura: „Dominici corporis sacramentum cum raro devotionis butyro tractabam, quando vestem contulit memoratam, sine lactucis agrestibus agnum edebam, sine pane lacrymarum ad panem, accedebam angelorum"; bei Camusat, promptuarium ant., p. 42. 43.

Servatus Lupus[1]) verhalten sich passiv, keine Synode, kein Papst sieht sich veranlaßt, eine Untersuchung anzustellen, eine Entscheidung zu treffen. Zwar erklärt man diese auffallende Erscheinung protestantischerseits damit, daß „Rom im neunten Jahrhundert in Betreff der Beurteilung der Lehre des Paschasius Radbertus habe schweigen können, aber nur deshalb, weil es nicht gefragt worden war“[2]); oder man sagt, das kirchliche Bewußtsein sei sich damals noch nicht vollständig klar gewesen, es hätten also die kirchliche und die symbolische Abendmahlsvorstellung ruhig und unangefochten neben einander bestehen können. Allein diese Annahme ist nicht stichhaltig. Erinnern wir uns, mit welchem Unwillen Radbert, Haimo und der unbekannte Confessor gegen die Vertreter einer symbolischen Richtung sich erklärten. Erinnern wir uns, mit welcher Heftigkeit zur selben Zeit die Gottschalk'schen Händel geführt wurden, wie die ganze damalige literarische Welt sich für oder wider erhob, wie Synode auf Synode tagte. Und doch kann die Prädestinationsfrage an praktisch kirchlicher Bedeutung sich auch nicht entfernt mit der Abendmahlslehre messen, deren Lösung im einen oder andern Sinne von geradezu unabsehbarer Tragweite ist. Handelte es sich um das Wesentliche in diesem Gegenstande, da konnten die Päpste, die Bischöfe sich nicht teilnamslos verhalten. Wenn sie nun thatsächlich doch schwiegen, was liegt näher, als der Schluß, daß sie zum Eingreifen keine Ursache hatten? Daß überhaupt die Kirchenlehre nicht bedroht erschien?[4])

[1]) Alzog, (K.-G. I. 664) behauptet zwar, „Servatus Lupus habe an Ratramnus Schrift manches bedenklich gefunden“; einen Beleg hiefür habe ich aber nicht finden können. Aufschluß könnte man von des Abtes Buch „de tribus quaestionibus“ erwarten, nämlich, „de libero arbitrio, de praedestinatione bonorum et malorum ac de sanguinis Domini taxatione“; aber die dritte Frage bezieht sich nicht auf die Eucharistie, sondern darauf, daß das Blut Christi nicht bloß für die Erwählten, sondern für alle Menschen vergossen sei, sowie auch die Sonne für alle, auch für die Blinden, scheine; cf. Baluzius, (B. Serv. Lupi opp. p. 98—100, p. 207 s). Auch in den Briefen, welche Servatus an Radbert zu einer Zeit richtete, da letzterer schon Abt war, seine Schrift über die Eucharistie also auch schon bekannt zu werden begann, wird unser Thema nicht berührt; Servatus hatte also in ihr nichts Auffälliges bemerkt.

[2]) Reuter, Gesch. d. rel. Aufkl., I. 119.

[3]) z. B. Larrogue p. 646 ff.

[4]) Vgl. Alzog, K.-G., I. 667.

Die Abendmahlslehre im 10. Jahrhundert.

Auf das rege geiſtige Leben, wie es ſich im 9. Jahrhundert
Nachwirkung des karolingiſchen Zeitalters beſonders in Frankreich
faltet hatte, folgte wenigſtens für die erſte Hälfte des 10. Jahr-
derts eine Periode wiſſenſchaftlicher und moraliſcher Ver-
derung, hervorgerufen durch die verheerenden Einfälle der
chtbaren Normannen- und Hunnenhorden einerſeits, ſowie
dererſeits durch die immer mehr und mehr um ſich reißende
monie, welche Bistümer und Abteien mit weltlich geſinnten,
ganz unwürdigen und allem geiſtigen Streben abholden
innern beſetzte.[1]) Doch fehlte es auch nicht an Männern, welche
e Kräfte einſetzten, einen Umſchwung zum Beſſern anzubahnen,
verfallene Kirchenzucht wiederherzuſtellen und ſittlichen Ernſt und
be zum Studium in den Gemütern anzufachen, ſo z. B. Otto I.
d ſein Bruder Bruno von Cöln, Ulrich von Augsburg, Wolfgang
n Regensburg, Odo und die Congregation zu Clugny, Atto von
rcelli, Rather. Kaum aber hatte das wiſſenſchaftliche Leben einiger-
ſſen wieder aufzuleben begonnen, als auch ſchon die Abendmahls-
re nach längerer Unterbrechung auf's neue zum Gegenſtande der
ſcuſſion wurde. Dies erfahren wir aus einer Abhandlung „de
guine et corpore Domini", die zuerſt von P. Cellot 1655 heraus-
geben[2]) und von ihm, ſowie von Mabillon[3]), und neueſtens
n Albr. Vogel[4]) als Werk des Abtes Heriger von Laubes
eichnet wurde, während Pez[5]), Hock[6]), Werner[7]) in Über-

---

[1]) Vgl. Höfler, (die deutſchen Päpſte, I Abt.); Vogel, (Rather v. Verona); rner, (Gerbert v. Aurillac); Hock, (Gerbert).

[2]) Im append. ſeiner „historia Gotteschalci" p. 541—548.

[3]) act. SS. S. IV. P. II. n. 47 p. XXII., geſtützt auf das Zeugnis ebert's von Gembloux, der von Heriger berichtet: „Herigerus Abbas biensis litterali scientia clarus, congessit etiam contra Ratbertum multa holicorum Patrum scripta de corpore et sanguine Domini" — bei Fabri- s p. 109 cap. 137.

[4]) Rather von Verona p. 238.

[5]) Thes. n. anecd. T. I. p. LXVIII. LXIX berichtet er, ein Cod. Gott- ensis enthalte unſern Traktat unter dem Namen Gerberts.

[6]) Gerbert oder Papſt Sylveſter II. p. 167—168.

[7]) Gerbert v. Aurillac p. 164.

einſtimmung mit den meiſten neueren Gelehrten den um das Aufblühen der Wiſſenſchaften im 10. Jahrhundert ſo hochverdienten, berühmten Gerbert von Aurillac als Autor nennen.[1]) Die Schrift beginnt mit Berufung auf die Worte eines „gewiſſen Weiſen", deſſen Meinung gebilligt wird.[2]) „Der Integrität des Glaubens unbeſchadet ſehen wir uns veranlaßt, über einen Gegenſtand uns auszuſprechen, der es wert iſt, daß man ihn nicht mit Stillſchweigen übergeht, nämlich über das Myſterium des Leibes und Blutes des Herrn, indem einige ſagen, das, was man vom Altare empfängt, ſei dasſelbe, das geboren wurde aus der Jungfrau, andre aber dieſes leugnen und behaupten, es ſei etwas Andres; während einige auf Eingebung des Teufels hin blasphemiſch ſagen, es ſei dem Seceß unterworfen. Denjenigen, welche die letztere, bisher unerhörte Behauptung aufſtellen, nämlich Heribald, Biſchof von Auxerre, der die ſchändliche Frage aufwarf und Hraban von Mainz, der ſich noch ſchändlicher darauf einließ und ſie aufs ſchändlichſte löſte, werden wir geeigneten Orts entgegnen. Wegen derjenigen aber, welche behaupten, es ſei derſelbe Leib, der aus der Jungfrau geboren iſt, oder es ſei ein anderer, ſollen die verſchiedenen Ausſprüche vorgelegt werden. Paſchaſius ſchrieb nämlich, ob auf Bitten oder Provocation hin, iſt ungewiß, über dieſe Frage ein ſehr nützliches, etwa 100 Kapitel umfaſſendes Buch, worin er, geſtützt auf die Autorität vieler heiligen Väter, insbeſondere aber auf die des hl. Ambroſius, lehrt, das Fleiſch, das man vom Altare empfängt, ſei ganz und gar kein anderes als dasjenige, das geboren iſt aus Maria und am Kreuze gelitten hat und für das Leben der Welt noch heute geopfert wird. Gegen ihn erhoben ſich Hraban im Briefe an den Abt Egilo, und ein gewiſſer Ratramnus in einem Buche an König Karl, indem ſie

---

[1]) Doch hält man andererſeits die Schrift eines Geiſtes, wie Sylveſter II., nicht würdig. Rückert (l. c. p. 560 n. 1) ſagt, meines Erachtens mit vollem Rechte: „Wenn dieſe (Schrift) von Gerbert iſt, ſo weiß ich nur zu fragen, woher ſein Ruhm?" — Mabillon (l. c.) urteilt: „Anonymus iste ingenio plane mediocri et vulgari eruditioni praeditus fuit"; noch ſtrenger Arnauld: „Cet anonyme est un de plus petits esprits et de moins judicieux qui se soient jamais mêlés d'écrire, de sorte qu'il n'y a guère de personne plus capable que lui de se tromper dans l'intelligence du sens des auteurs" perpet. I. p. 758. 759.

behaupten, es sei ein anderes Fleisch, nach dem Zeugnis des Hieronymus, der einen zweifachen, oder des Augustin, der einen dreifachen Leib Christi annimmt. Da man nun sagt, jener Satz des Paschasius finde sich beim hl. Ambrosius wörtlich nicht so, so wollen wir die Aussprüche des letzteren, sowie des hl. Augustin und Hieronymus und der übrigen Väter, wie wir sie finden, unverändert vorlegen, damit man nach reiflicher Erwägung erkenne, daß diese Männer nicht von einander abweichen und daß in der katholischen Kirche alle ein und dasselbe glauben müssen und keine Trennung stattfinden dürfe. Denjenigen aber, die in neuerer Zeit mit solchen Streitfragen sich befassen, rufen wir die Worte des hl. Hilarius zu, daß man nämlich an göttliche Dinge keinen irdischen Maßstab legen dürfe."[1])

Nun citiert der Verfasser Stellen des hl. Ambrosius, Augustin, Basilius, Gregor, aus denen hervorgeht, daß der eucharistische Leib mit dem historischen identisch ist, und sagt dann: „Diese Stellen habe ich deshalb angeführt, um damit in etwas die „simplicitas" des Paschasius zu entschuldigen, weshalb er am meisten von Hraban und Ratramnus angegriffen wird, weil er nämlich gesagt hatte, dasselbe Fleisch, das geboren sei aus der Jungfrau, empfange man auch vom Altare."[2]) Sodann verzeichnet Gerbert die der gegenteiligen Ansicht günstigen Aussprüche eines Hieronymus, Augustin, Fulgentius, Eusebius, Cyrillus und hebt den scheinbaren Widerspruch mit der Erklärung, es sei beim Satze des Ambrosius, daß nämlich eucharistischer und historischer Leib identisch seien, zu ergänzen: naturaliter, beim Satze des Hieronymus und Augustin, es sei ein zwei-, resp. dreifacher Leib Christi zu unterscheiden, hinzuzudenken: specialiter. Dies ergiebt sich deutlich aus den Aussprüchen eines hl. Cyrill und Hilarius.[3]) Es sind drei Leiber Christi und doch ist es nur ein Leib. Das hat schon David angedeutet, „der getragen wurde von seinen Händen". Das war von David nicht möglich. Aber der wahre David „wurde getragen von seinen Händen", als er beim Abendmahle mit seinen unversehrten Leibe,

---

[1]) I. p. 133—135.
[2]) II. 135. 136.
[3]) III—VII. p. 136—142.

der geboren war aus der Jungfrau und ſterben und auferſtehen und zur Rechten des Vaters ſitzen ſollte, ſeinen Jüngern, d. h. ſeinem (myſtiſchen) Leibe, der wir oder die Kirche ſind, mit ſeinen Händen den (euchariſtiſchen) Leib, den wir auch jetzt noch vom Altare empfangen und der ſeinem wahren Leibe connatural und gleichförmig iſt, zum Communicieren reichte. Die Euchariſtie iſt das Medium, wodurch die Menſchheit an der Natur der Gottheit participiert. Chriſtus iſt ſeiner Gottheit nach gleicher Natur mit dem Vater. Bei der Menſchwerdung nahm er nun aus der Jungfrau Fleiſch an und wurde dadurch derſelben Natur wie wir. Indem er uns nun in der Euchariſtie eben dieſes ſein Fleiſch zum Genuſſe gibt, uns mit ſich vereinigt, werden auch wir ſeiner Natur teilhaftig, werden ihm connatural, nehmen Teil an ſeiner Gottheit, wie er an unſrer Menſchheit. Das veranſchaulicht das Schema: „Christus, inconsumptibilis, invescibilis Eucharistiam sumendam, vescendam dat ab ipso. Ecclesia, Corpus (Nominativ !) ejus, sumens, vescens, accipit ab ipso datam“ [1]); auch ein Beiſpiel aus der Dialektik wird zur Erläuterung angeführt und das Verhältnis des euchariſtiſchen Leibes zum natürlichen und myſtiſchen mit dem verglichen, welches zwiſchen dem Mittelgliede einer arithmetiſchen Proportion zu den beiden andern beſteht.[2])

Es gibt aber auch ſolche, welche alſo argumentieren: Alles, was vom (euchariſtiſchen) Leibe Chriſti geſagt wird, das gelte entweder in Wahrheit, und dann ſei keine Figur anzunehmen, oder es ſei figürlich zu nehmen, und dann ſei keine Wahrheit, ſondern nur Schatten vorhanden.[3]) Aber Paſchaſius Radbertus, wie er

[1]) VIII. 142. 143. Bezüglich des Caſus Nominat. ſagt er: „Quod non ita construatur, putabit aliquis esse accusativum casum; nos autem dicimus nominativum „Ecclesia“, quod est corpus ejus.“

[2]) VII. 141. Bezüglich der Dialektik ſagt er: „Non enim ars illa, quae dividit genera in species et species in genera resolvit, ab humanis machinationibus est facta, sed in natura rerum ab auctore omnium artium, quae verae artes sunt, et a sapientibus inventa, et ad utilitatem solertis rerum indaginis est usitata.“

[3]) „Qui dogmatizant: quidquid de corpore Domini dicitur, vel in veritate, vel in figura ac per hoc in umbra dici“ — I. 135; cfr. IV. 137: „Argumentantur: aut omnino figuratum et nihil veritatis in hoc mysterio constare, aut si veritas sit, jam figuram non esse.“

im ſelben Buche vieles Andere ſo nützlich behandelt, daß man es gar nicht genug ſchätzen kann, begegnet auch dieſem Sophisma treffend, indem er ſagt, „daß eine Figur nicht immer ein Schatten ſei und dies Myſterium mit Recht Figur und Wahrheit zugleich genannt werden könne. Demnach wollen auch wir einfältig bekennen, daß eine Figur vorhanden iſt, indem äußerlich Brod und Wein geſehen wird, Wahrheit aber, indem Leib und Blut Chriſti in Wahrheit innerlich geglaubt werden. Paſchaſius hat nur darin gefehlt, daß er den betreffenden Satz des heiligen Ambroſius[1]) nicht Wort für Wort, ſondern nur dem Sinne nach angeführt hat[2]); eines einzigen Wortes wegen ſolle man überhaupt ein ſo nützliches Buch nicht verwerfen.[3]) Daß Chriſtus aber oft leiden müſſe, als Meſſen gefeiert werden, dieſe Lehre habe ich in Radbert's Schrift nicht gefunden."[4])

„Was nun diejenigen betrifft,[5]) welche glauben, Chriſtus habe einen allgemein verbindlichen Satz ausſprechen wollen, indem er ſagte: „Alles, was zum Munde eingeht, gelangt in den Magen" ꝛc., ſo iſt zu bemerken: Der Herr ſprach hier nicht von geiſtiger, ſondern leiblicher Speiſe, wollte überhaupt keinen ſtrikte bindenden Satz aufſtellen; denn daß nicht alles, was zum Munde eingeht, dem Seceß unterliegt, ergiebt ſich ſchon daraus, daß nicht blos Kranke, ſondern auch Geſunde manchmal das Genoſſene wieder erbrechen. Die Wirkung der Euchariſtie erſtreckt ſich nicht bloß auf die Seele, ſondern auch auf den Leib; Chriſti Fleiſch verſchmilzt mit des Menſchen Fleiſch, ſo daß auch in unſerem Fleiſche die Subſtanz Chriſti erfunden wird, wie auch er ſelbſt unſer Fleiſch in ſeine Gottheit aufgenommen hat[6]); infolge hievon wird unſer Fleiſch der Unverweslichkeit und künftigen Auferſtehung

---

[1]) Hinſichtlich dieſes Kirchenlehrers heißt es: „B. Ambrosii, cujus praeteris libri indigent expositore (quia nullus Latinus ita Graecos secutus videtur esse). IV. 138.

[2]) VIII. 143.

[3]) „Tantae utilitatis, quae in eodem libro est, propter unum verbum non depereat fructus", IV. 138. Dieſes „eine Wort" iſt das „non alia plane caro".

[4]) VIII. 143; ſ. o.

[5]) IX. 144—146.

[6]) „Carni quidem caro spiritaliter conviscerata transformatur, ut et Christi substantia in nostra carne inveniatur."

teilhaftig."[1]) Gerbert ſchließt, wie er begonnen, mit einem Citat aus der „responsio" und mit einem nochmaligen Proteſte gegen eine ſtercoraniſtiſche Auffaſſung. Seine Schrift iſt für uns deshalb intereſſant, weil ſie uns über den Stand der Abendmahlscontroverſe im 10. Jahrhundert informiert; eine Förderung der Lehre enthält ſie nicht, bewegt ſich vielmehr ganz auf radbertiſchem Boden.

Dasſelbe gilt von dem 70 Kapitel umfaſſenden, in dialektiſch-ascetiſchem Tone abgefaßten Buche „über den Leib und das Blut Chriſti", welches der Abt Gezo von Tortona in der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts den Mönchen ſeines Kloſters widmete.[2]) Gezo iſt mit Radbert's Traktat über das Abendmahl ſo rückhaltslos einverſtanden, daß er ſelben faſt vollſtändig ſeinem Werke einverleibt und nachzuahmen ſich beſtrebt[3]); faſt überall begegnen uns paſchaſiſche Gedanken, doch fehlt es auch nicht an Anklängen an Hinkmar[4]) und Remigius von Auxerre[5]), ſowie an Gerbert von Aurillac[6]); das Übrige iſt den Schriften der heiligen Väter entnommen, wie denn überhaupt Gezo's Werk an Eigenem überaus arm iſt. Der Verfaſſer beginnt mit der ewigen Geburt des Sohnes aus dem Vater, geht dann auf deſſen zeitliche Geburt aus Maria über und kommt ſodann auf die Euchariſtie zu ſprechen,[7]) welche nach ihm die innigſte Vereinigung des Gott-

---

[1]) „Cujus potenti virtute panis iste communis quem cotidie sumimus, cum sit candidus, mutatur intra nos in colorem sanguineum vel alium humorem fluidum, ipsius potentia caro et sanguis ejus sumpta non in noxios et superfluos humores, sed in carne vere resuscitanda debe(a)t reservari conformata."

[2]) L. A. Muratori, raccolta delle opere minori, t. XXI. p. 167—211.

[3]) cf. prolog. p. 169: „Imitatus in hoc opusculo Paschasium Ratbertum qui de hac eadem re libellum luculento sermone composuit".

[4]) cf. cap. XL. p 194: „Sicut illa vox, quae dicit: Crescite et multiplicamini et complete terram, simul quidem dicta est, sed omnium tempore sentit effectum; ita et vox illa semel quidem dicta est, sed per omnes mensas ecclesiae praestat sacrificio firmitatem", und Hinkmar oben.

[5]) Cap. LXX. p. 211: „Divinitas Verbi quae una est et omnia replet et tota ubique est, ipsa facit, ut non sint plura sacrificia sed unum" etc.; vgl. Remigius oben.

[6]) ibid: „Accepit itaque Christus carnem nostram non fantasticam, sed naturalem, ergo et nostra caro naturalis . . . Sed et illa naturalis quae uniret utrasque et faceret connaturales, connaturalis et ipsa".

[7]) Cap. I—VIII, p. 176—184.

menſchen mit dem Menſchen bewirkt[1]) — ein Gedanke, der ſich durch die ganze Abhandlung hindurchzieht. Die Realität des Leibes Chriſti im Abendmahl ſteht Gezo über allen Zweifel feſt.[2]) „Iſt es ja doch auch jetzt kein Anderer, der conſecriert, als derſelbe Chriſtus, der beim Abendmahle zugegen war. Denn nicht der Menſch iſt es, der die Opfergaben in Chriſti Leib und Blut verwandelt, ſondern jener, der für uns iſt gekreuziget worden, Chriſtus. Durch den Mund des Prieſters werden die Worte ausgeſprochen, durch Gottes Kraft und Gnade erfolgt die Conſecration. „Dies iſt mein Leib", ſpricht er. Wie jenes Wort: „Wachſet und vermehret euch", zwar nur einmal geſprochen wurde, aber doch durch alle Zeiten fortwirkt, ſo ſind auch die Einſetzungsworte nur einmal geſprochen worden, verleihen aber auf allen Altären der Kirche bis auf den heutigen Tag und bis auf die Wiederkunft des Herrn dem Opfer ſeine Giltigkeit.[3]) Die durch die Euchariſtie vermittelte Gnade iſt ſo groß, daß ſie alle menſchlichen Begriffe überſteigt. Denn durch ſie wird die Welt mit Gott verſöhnt, durch ſie werden die Menſchen Götter, und während ſie ihrer Natur nach irdiſch ſind, werden ſie ihrem Wandel nach himmliſch. Aber ſo viel an ihnen liegt, ſchmälern einige dieſe Gnade, indem ſie nicht glauben, daß es der wahre Leib des Herrn ſei, was empfangen, noch das wahre Blut Chriſti, was getrunken wird, ſondern eine Figur. Und doch hat der Herr ſelbſt geſagt: „Mein Fleiſch iſt wahrhaft eine Speiſe und mein Blut wahrhaft ein Trank", und hat beim Abendmahle nicht geſprochen: „Dies iſt eine Figur meines Leibes", ſondern: „Dies iſt mein Leib."[4]) Dasſelbe hat der Herr auch ſchon durch Wunder geoffenbart. Als einſt ein neugetaufter Jude zum erſtenmale dem heiligen Opfer anwohnte, da rief er, von Furcht und Schauder ergriffen, aus: Ich ſehe, wie der Leib eines vollſtändig ausgewachſenen Mannes auf den Altar gelegt und in Stücke geriſſen ward, ich ſchaue, wie eure Hände von ſeinem Blute triefen, und ihr

[1]) Cap. VIII, 184: „Haec accepta atque hausta id efficiunt, ut nos in Christo et Christus in nobis sit. Est ergo in nobis ipse per carnem et sumus in eo, dum secum hoc, quod nos sumus, in Deo est"; cf. LXX. 211.

[2]) ibid.: „De Veritate carnis et sanguinis non relictus est ambigendi locus".

[3]) XL. p. 194.

[4]) XLI. p. 195.

ſelbſt, bemerkt ihr denn nicht, wie die Knöchel eurer Finger von ſeinem Blute gerötet ſind und ihre Farbe gewechſelt haben?“[1]) Außerdem wiederholt Gezo die Erzählungen, welche uns ſchon aus Paſchaſius bekannt ſind[2]); er führt Beiſpiele an dafür, daß die Darbringung des heiligen Opfers Lebendigen und Toten nütze, letzteren aber nur dann, wenn ſie ſich deſſen im Leben würdig gemacht haben.[3]) Je größer aber die Erhabenheit dieſes Myſteriums iſt, um ſo mehr muß man ſich beſtreben, ihm mit höchſter Andacht beizuwohnen,[4]) um ſo größer iſt der Frevel, es unwürdig zu empfangen, wovor Gezo eindringlich warnt.[5])

Auch Rather, Biſchof von Verona[6]), ſieht ſich veranlaßt, über unſer Thema ſich auszulaſſen. Er „glaubte daran, daß er in den conſecrierten Elementen den Leib und das Blut Chriſti wirklich äße und tränke. Er glaubte und bekannte, daß der Herr in demſelben Fleiſche, das er für uns angenommen hat, in welchem er für uns gelitten hat, gekreuzigt wurde u. ſ. w., beim Genuſſe des Abendmahls in uns eintritt. Er ſprach es aus, Gott ſelbſt werde empfangen, wie einſt bei ſeiner Menſchwerdung verborgen im Fleiſche, ſo nun verborgen im Brode, welches wahrhaft in Fleiſch verwandelt iſt“.[7]) Da Rather Grund hat zur Vermutung, einer ſeiner Bekannten, mit Namen Patricus, verſtehe die Formel, unter welcher die heilige Communion dargereicht zu werden pflegte, „corpus Domini nostri Jesu Christi propitietur tibi in vitam aeternam“, im figürlichen Sinne, ſo ſucht er ihn eines Beſſern zu belehren. „Glaube, Bruder“, ſchreibt er

---

[1]) „Video corpus perfectae aetatis viri super hoc altarium fuisse depositum et per partes diruptum, manus vestras ipsius inspicio cruore madescere et non advertitis digitorum vestrorum nodos sanguine infectos rubrum mutasse colorem“, XLII. p. 197.

[2]) XLIII u. XLIV p. 198. 199; die Erzählung vom Prieſter Plecgils fehlt.

[3]) XLIX—LIII p. 202. 203.

[4]) LIV p. 204.

[5]) XL 194; LXX p. 211 u. ö.

[6]) Vgl. „Ratherius von Verona und das zehnte Jahrhundert“ von Albrecht Vogel.

[7]) Vogel (p. 232. 233); cfr. p. 257. 258 der Veroneſer Ausgabe der Werke Rathers.

ihm,[1]) „daß, wie auf der Hochzeit zu Cana auf Gottes Befehl
ahrer und nicht bloß figürlicher Wein aus Waſſer wurde, ſo
uch dieſer Wein durch Gottes Segnung wahres und nicht bloß
gürliches Blut wird und das Brod Fleiſch. Wohl bleiben Ge-
hmack und Farbe und ſuchen Dich vom Gegenteile zu überzeugen.
llein, glaubſt Du der Autorität der heiligen Schrift, welche ſagt,
ß der Menſch aus Lehm gebildet ſei? Wie nun bei der Er-
haffung des Menſchen das Ausſehen (figura), nicht aber die
ubſtanz des Lehmes ſich verändert hat, da ja der Menſch nichts
s Staub und Aſche iſt, ſo bleibt umgekehrt beim heiligen Opfer
arbe und Geſchmack von Brod und Wein, während man in
irklichkeit Fleiſch und Blut empfängt. Fragt man aber, „welches
örpers Fleiſch es ſei und woher und von welchem entnommen,
nd ob es herabgebracht und das Brod vielleicht unſichtbarer
eiſe entfernt oder das Brod ſelbſt in Fleiſch verwandelt ſei“,
verweiſt Rather auf die Einſetzungsworte und fährt fort: „Da
ſt Du nun, welches Körpers Fleiſch es iſt und haſt es deſto
herer, als Du von der Stimme der Wahrheit ſelbſt, welche die
inſetzungsworte ſprach, belehrt biſt. Um das Uebrige, ich bitte
ich, kümmere Dich nicht, da Du ja hörſt, daß es ein Geheimnis
t und zwar ein Geheimnis des Glaubens; iſt es nun ein Ge-
imnis, ſo kann es nicht begriffen, iſt es ein Geheimnis des
laubens, ſo muß es geglaubt und nicht unterſucht werden“.[2])
n ſeinem Buche „de contemptu Canonum“[3]) warnt Rather vor
m unwürdigen Empfange der heiligen Communion. „O wie
t das verehrungswürdige Fleiſch des Herrn nicht, noch trinkt
in Blut derjenige, in welchem der Teufel durch dieſe drei Laſter:
n Stolz, die Heuchelei und Wolluſt, wohnt, obwohl man ihn
it den Gläubigen communicieren ſieht! Da es nun dem würdigen
mpfänger wahres Fleiſch und Blut iſt, wenngleich man Brod
nd Wein, das es geweſen war, ſieht: ſo geſtehe ich, es nicht
usdenken, nicht ausſprechen zu können, was es für den Un-

[1]) Bei Dachery, (Spicil. XII. p 38). Wohl auf Grund dieſes Briefes
n ſchrieb Sigebert irrtümlich: „Ratherius . . . scripsit librum de corpore
sanguine Domini“, cap. 127 p. 107 bei Fabricius.

[2]) Nach Vogel iſt unſer Brief in den erſten Tagen des Jahres 958 ver-
ßt (l. c. p. 242 ff.); doch ſcheint die von Vogel gebotene Entſtehungsgeſchichte
ſelben ſehr gekünſtelt.

[3]) Bei Dachery (Spicil. t. II. p. 181).

würdigen iſt, der nicht in Gott bleibt.“ Aus Chryſoſtomus und Auguſtin aber kommt Rather zum Schluſſe,[1]) „daß dies Opfer dasſelbe iſt für den Guten wie für den Schlechten, für den Würdigen wie für den Unwürdigen, daß ſie aber beiden nicht dasſelbe gewährt, dem Würdigen nämlich Leben, dem Unwürdigen Tod, dem Würdigen Gnade, dem Unwürdigen Zorn“.

Atto, Biſchof von Vercelli[2]), gleich Rather mit unermüdlichem Eifer für Reſtauration der verfallenen Kirchenzucht thätig, kommt auf die Euchariſtie zu ſprechen in ſeiner Erklärung der Paulusbriefe gelegentlich 1. Cor. 11.[3]) „Zu beachten iſt, daß der Herr ſeinen Jüngern beides gab, Leib und Blut, weil er beides annahm, Leib und Seele, und beides rettete; denn wie durch das Brod der Leib, ſo wird durch das Blut die Seele bezeichnet.[4]) Auch iſt zu bemerken, daß er dies Sacrament zuletzt reichte; denn als er dies gethan, ging er ſofort an den Ort, wo

[1]) ibid.; aus dieſer Stelle erhellt zugleich, daß Rather ganz entſchieden geglaubt habe, auch der Unwürdige empfange wahrhaft Chriſti Leib; Vogel (p. 233) bezweifelt dies, wie ſchon Larrogue (p. 674).

[2]) Vgl. über ihn: Carol. Burontius del Signore, bei Migne, (patrol. Lat. t. 134 p. 10 s.

[3]) Migne, l. c. p. 379.

[4]) „Nam sicut per panem corpus, ita per sanguinem anima signatur“; p. 380 ſagt er ſogar: „Sciendum, quia utrumque discipulis tradidit, id est panem et vinum, quoniam utrumque suscepit et salvavit, id est animam et corpus. Per panem corpus, per vinum anima designatur.“ Daß aber dies nicht etwa im ſymboliſchen Sinne zu verſtehen iſt, ergibt ſich daraus, daß er gleich darauf ſchreibt: „Quid est enim mortem Domini annuntiare, nisi ad memoriam revocare, quod fit aut cum consecramus, aut cum percipimus corpus ejus?“ In einem Briefe an die Prieſter ſeiner Diöceſe ſagt er: „Qua nefanda praesumptione sacrum corporis vel sanguinis Domini Jesu Christi conficere vel dare caeteris audet, qui semetipsum in hujusmodi spurcitiis permanere cognoscit?“ (p. 116); in der expos. in ep. ad Hebr.: „Propositio panum (est) corpus Domini, quod in ministerio quotidie accipiendum est“, (p. 776); ibid. (p. 755): „Christus (est) sacerdos propter carnem assumptam, propter victimam, quam pro nobis offerebat a nobis acceptam, id est carnem et sanguinem suum: de qua victima ipse in evang. ait: „Nisi manducaveritis carnem Filii hominis“ etc., Jo. 6. 54. Sed in ista carne ac sanguine nil cruentum, nil corruptibile mens humana concipiat, sicut dicit apost. 1. Cor. 11. 29, sed vivificatricem substantiam atque salutarem in pane et vino, per quae si digne sumitur, nobis est peccatorum remissio et regni Dei possessio collata“; vgl. p. 782, 809. 828 ꝛc.

: verraten werden ſollte; wie wenn Jemand am Ende ſeines
ebens ſeinem Freunde zur Erinnerung ein Liebesgeſchenk gibt.
Wird ein ſolcher beim Anblicke dieſes Geſchenkes nicht ſchmerzlich
ewegt und ſelbſt zu Thränen gerührt? So müſſen auch wir bei
er Feier und dem Empfange dieſes Myſteriums ſchmerzlich
ewegt und zu Thränen gerührt werden. Und deshalb ſpricht
er Prieſter bei Ueberreichung dieſes Myſteriums: „Empfange
en Leib, er gereiche dir zum ewigen Leben“, damit jener beim
Worte „Leib“ erſchrecke und ihn mit Ehrfurcht und Scham
mpfange.“ In ſeinem Capitulare verordnet Atto: „Der Leib des
)errn ſoll nur aus einer unverſehrten Oblate conſecriert werden.
)enn auch der Herr hat an ſeinem Leibe keine Verſtümmelung
rfahren“.[1]) „Niemand erfreche ſich, Kelch, Patene oder andere
eilige, dem göttlichen Dienſte gewidmete Gefäße zu anderen
wecken zu gebrauchen, noch trinke er aus dem heiligen Kelche
twas Anderes, als das Blut Chriſti, das man im Sacramente
mpfängt.“[2]) In einem Sermo zu Beginn der Faſtenzeit ſagt
r vom Unenthaltſamen[3]): „Mit welchem Gewiſſen wird er ſich
rfrechen, am Oſterfeſte zum Genuſſe des unbefleckten Lammes
inzutreten? wie wird er den Leib des Herrn empfangen können,
a er ſeinen eigenen mit guten Sitten auch nur zeitweiſe zu
hmücken verabſäumte, da er doch hört: Wer unwürdig ißt und
rinkt, der ißt und trinkt ſich das Gericht hinein?“

Daß man auch in Deutſchland am Glauben feſthielt, in der
ucharistie werde wahrhaft der Leib Chriſti empfangen, zeigt Abt
)dilo von Cluguy in ſeiner Lebensbeſchreibung der Kaiſerin
delheid, indem er von letzterer berichtet:[4]) „Nachdem ſie mit

---

[1]) Cap. X. p. 30: Corpus Domini nullo modo consecretur nisi ex
ntegra oblatione.“

[2]) Cap. XIII. p. 31: „Nec calice sacro aliud bibat praeter sanguinem
hristi, qui in sacramento accipitur.“ Atto's Capitulare iſt teilweiſe
heodulf v. Orleans entlehnt.

[3]) Serm. VI. p. 841: „Cum qua conscientia ad immaculati Agni esum
aschali festivitate impudens accedere praesumet? qualiter communicare
)ominico poterit corpori, qui suum neglexerit bonis moribus vel ad
mpus ornare, cum audiat: Qui indigne manducat“ etc. 1 Cor. 11. 29.

[4]) Nat. Alex. t. XII. dissert. XV. p. 482 s: „Tum sacri olei unctione
eruncta sacramentum Dominici corporis humiliter et devotissime adorando
ercepit, in quem semper credidit et speravit.“

dem heiligen Krankenöle geſalbt war, empfing ſie demütig und in tiefſter Anbetung das Sacrament des Leibes des Herrn, an den ſie immer geglaubt, auf den ſie immer gehofft hat.“ Ähnlich leſen wir in Ruotger's Lebensbeſchreibung des heiligen Bruno, Erzbiſchofs von Cöln: Dem Sterben nahe habe Bruno „nach dem Sacramente des Leibes und Blutes des Herrn, deſſen Kraft gar wohl erkennend, verlangt. Als es nun herbeigebracht war, da zeigte jener Mann Gottes ſeine innere Geſinnung dadurch an, daß er ſich mit dem ganzen Leibe niederwarf“.[1])

Richten wir endlich unſre Aufmerkſamkeit noch auf England, ſo begegnet uns hier um das Jahr 1000 der gelehrte Älfrik, nach einigen Erzbiſchof von Canterbury, nach anderen ſolcher von York. In ſeiner berühmten Oſterpredigt ſpricht er ſich ganz im Sinne eines Ratramnus aus, denſelben faſt wörtlich kopierend. Daraus wollte man den Schluß ziehen, Älfrik ſei hinſichtlich der Abendmahlslehre ebenſo antikirchlicher Anſicht geweſen, wie man dies von Ratramnus annimmt. Allein Älfrik erzählt zur Bekräftigung ſeiner Lehre dieſelben Wunderberichte von einer in den Bereich ſinnlich-leiblicher Wahrnehmbarkeit getretenen Gegenwart des Leibes Chriſti, wie ſie ſchon Paſchaſius kennt, woraus denn doch folgt, daß er eine reale Präſenz angenommen haben muß; auch gebraucht er „Ausdrücke der Verwandlungslehre“, wie denn überhaupt alles oben von Ratramnus Bemerkte auch von Älfrik gilt.[2])

Unzweifelhaft häretiſcher Natur war die Lehrauffaſſung, welche zu Ende des 10. Jahrhundert einige engliſche Cleriker hegten.[3]) Sie behaupteten nämlich, „Brod und Wein, welche auf den Altar gelegt werden, bleiben nach der Conſecration in ihrer vorigen Subſtanz und ſeien nur eine Figur des Leibes und Blutes Chriſti,

[1]) Vita S. Brunonis, auct. Ruotgero Clerico Colon., bei Migne t. 134 p. 973: „Quod (corporis et sanguinis Dominici sacramentum) cum fuisset allatum, vir ille Domini, quid animo senserit, toto corpore prostratus ostendit.“

[2]) Vgl. darüber: Wetzer und Welte, (K.-L. I. A. 11. B. p. 1211); Bach, (Dogm.-Geſch. I. 215. 216); Dietrich, (Abt Älfrik, in Niedner's Zeitſchrift für hiſt. Theologie, Jahrg. 1855, p. 576 ff.); Lingard, (Altert. d. angelſächſ. K., 256—259, 298—304).

[3]) Mabillon, vet. anal. t. I. 206. 207; circ. 950.

nicht Christi wahrer Leib und Blut." Odo, Erzbischof von Canterbury", suchte ihre „enorme Perfidie" [1]) zu vertilgen und bat deshalb einst, während er im Angesichte des ganzen Volkes das heilige Meßopfer darbrachte, Gott unter Thränen, zur Widerlegung des Irrtums der Menschen die substantielle Eigentümlichkeit der göttlichen Geheimnisse zu offenbaren. Als man nun bei der Brechung des lebendigmachenden Brodes angelangt war, da begann sofort unter den Händen des Bischofs, der die Fragmente des Leibes Christi hielt, das Blut tropfenweis herabzusickern. Darauf bekehrten sich die Cleriker von ihrem Irrtume.

Die Abendmahlslehre in der ersten Hälfte des elften Jahrhunderts.

Auch im Zeitalter und Vaterlande Berengar's erhoben sich einige, wenn auch belanglose, Stimmen gegen die Kirchenlehre. Es traten nämlich in Frankreich zu Beginn des 11. Jahrhunderts Häretiker auf, welche, die alten manichäischen Irrtümer erneuernd, behaupteten, Christus habe nur einen Scheinleib gehabt, sei nicht wahrhaft aus der Jungfrau geboren und am Kreuze gestorben, es könne also auch im Abendmahle nicht der wahre Leib Christi zugegen sein. Im Jahre 1022 wurde zu Orleans eine Synode gehalten, auf der die Rädelsführer Stephan und Lisoi nebst elf Genossen dem Feuertode überwiesen wurden.[2]) Auch Gerard, Bischof von Cambray und Arras, hatte mit solchen Ketzern zu thun und feierte 1025 zu Arras wider sie eine Synode, legte ihnen den kirchlichen Glauben dar und bewog sie endlich, ihre Lehre zu verwerfen und insbesondere zu bekennen, „es sei in der Eucharistie dasselbe Fleisch, das aus der Jungfrau geboren ist, am Kreuze

[1]) „Quorum enormem perfidiam b. Odo destruere cupiens, dum quadam die in conspectu totius populi sacrosanctis missarum solemniis devotus intenderet, expressis lacrymis Dei omnipotentis clementiam in suo ministerio affore postulavit, quae ad depellendos hominum errores substantivam divinorum mysteriorum declararet proprietatem. Cumque ad confractionem vivifici panis ventum fuisset, confestim inter manus Pontificis fragmenta corporis Christi tenentis, sanguis guttatim defluere coepit."

[2]) Bouquet X. p. 536—539; Dachery, (Spicil. II. 670 s); Hefele, (Conc.-Gesch. IV. 674; Neander, (K.-G. IV. 460).

litt, aus dem Grabe erstand, in den Himmel erhoben in de Glorie der Majestät des Vaters tront."[1])

Selbst ein hoher französischer Kirchenfürst kam in den Verdach der Heterodoxie, nämlich Leutherich, Erzbischof von Sens. De Mönch Helgald von Fleury berichtet nämlich[2]): „Ein gewisser Bischo habe nicht recht über den Herrn gedacht und „pro quibusdam causi probationem in corpore Domini nostri J. Christi" gesucht. Kön Robert von Frankreich habe ihn deshalb heftig getadelt un insbesonders beschuldigt, daß er bei Überreichung der heilige Eucharistie zum Empfänger gesprochen habe: „si dignus es, accipe" da doch niemand (streng genommen) für würdig gelte". Do gestattet uns diese Nachricht Helgalds keinen sichern Schluß au Leutherichs Ansicht,[3]) läßt es vielmehr unentschieden, ob de Prälat nicht etwa der Meinung gewesen sei, nur der Würdig empfange den realen Leib Christi,[4]) oder, was noch wahrscheinliche ist, ob er nicht die Eucharistie als Ordale habe benützen wollen, was damals vielfach gebräuchlich war.[6])

Überhaupt herrschte in der ersten Hälfte des 11. Jahrhundert wie in andern Dogmen,[7]) so besonders auch hinsichtlich der Eucharist große Unwissenheit. Dies bezeugt uns ausdrücklich der bekann-

[1]) Bouquet X. 540—542; Hefele (l. c. p. 680); Neander (l. c. 463).

[2]) vit. Roberti reg., Bouquet X p. 100; cfr. Not G. ibid.

[3]) Zwar heißt es in einer vita Joannis XIX bei Buläus hist. un Par. I. 355 „Leutherich habe den Samen der berengarischen Häresie au gestreut" und einige Schriftsteller, z. B. Baronius, (annal. eccl. XI. 2 Albertin, (de euchar. p. 944) folgen ihr. Doch läßt sich aus Helgald e solcher Verdacht nicht rechtfertigen.

[4]) Vgl. Bouquet X p. XIX.

[5]) Vgl. Mabillon (act. SS. S. VI. P. II. n. 8); Gieseler (II a 235 Schröckh (23 B. p. 502. 503).

[6]) So erzählt z. B. Richer (lib. IV. cap. XXX): „Bei Erhebu eines gewissen Arnulph auf den erzbischöflichen Stuhl von Reims ließ König Hugo Capet eine Urkunde unterschreiben, daß Arnulph die gestell Bedingungen erfüllen wolle. Damit nicht zufrieden, verlangten einige Bisch der Erwählte solle bei der Feier der heil. Messe die Eucharistie vom Prie empfangen und schwören, dieselbe möge ihm zum Verderben gereichen, fa er je eidbrüchig erfunden würde. Einige jedoch, deren Geist reiner war, hiel es für unrecht, glaubenswidrig und den kirchlichen Satzungen entgegen, Brod der Engel und Menschen Unwürdigen zu reichen, da ja die Gottheit Unreinen sich entsetze."

[7]) Vgl. Werner, Gerbert v. Aurillac, p. 144.

Geſchichtsſchreiber Glaber Rodulphus.[1]) Derſelbe will vorzüglich daran erinnern, daß man durchaus nicht glauben dürfe, es könne der Leib und das Blut Chriſti etwa an ſich ſelbſt einen Schaden nehmen oder irgendwie in Gefahr kommen. Sollte das ſcheinbar doch der Fall ſein durch die Nachläſſigkeit der Prieſter, ſo erwartet ſolche, wenn ſie nicht aufrichtig Buße thun, das Gericht der Verdammung. Aus den Worten des Herrn, Joh. 6, 55: „Wer mein Fleiſch ißt und mein Blut trinkt, der hat das ewige Leben und ich werde ihn auferwecken am jüngſten Tage", folgt nicht, daß außer dem Menſchen auch ein Tier, falls es etwas von der heiligen Euchariſtie ſollte verzehrt haben, der Auferſtehung des Fleiſches teilhaftig werden könne; nur der Gläubige empfängt die Euchariſtie zum Heile.[2]) Als ein Cleriker, mit ſchwerer Schuld belaſtet, es wagte, die Euchariſtie, das heißt den Kelch des Blutes Chriſti zu genießen, da ſah man, wie mitten aus ſeinem Nabel jener Teil des Opfers, welchen er genoſſen hatte, glänzend weiß wieder zum Vorſchein kam.[3]) Ferner verſichert Glaber, jemanden zu kennen, der geſehen habe, wie aus dem geweihten Brode wahres Fleiſch geworden ſei."[4])

Doch fehlte es auch nicht an Männern, welche ihre Zeitgenoſſen über die Glaubensſätze zu unterrichten und eine geiſtigere Auffaſſung derſelben anzubahnen ſich bemühten. Einer der hervorragendſten unter ihnen iſt der edle Fulbert, Biſchof von Chartres. In ſeinem Briefe an Adeodat behandelt er die drei Hauptmyſterien des Chriſtentums,[5]) die Trinität, die Taufe und

---

[1]) Bouquet t. X. p. 58: „Constat enim mysterium eucharistiae paucissimis perspicuum, dum sit pene mortalibus universis incognitum, sicuti cetera, quae fide constant et intuitum oculorum non exposcunt."

[2]) l. c. „Cum Dominus dixerit: qui manducat etc., nullo modo putare debemus, ut quodquam animal praeter hominem carnis resurrectionem percipiat, sed nec nisi fidelis etiam eucharistiam percipit ad salutem."

[3]) „Cui protinus per medium umbilici egredi visa est pars candidissima quam sumpserat ejusdem sacrificii."

[4]) „In Cabillonensi quoque pago ob imminentem cladem vidimus qui videret ex pane sacrato veram carnem effectam."

[5]) Vgl. Werner, (Gerbert v. Aurillac p. 166 ff.); Schröckh, (23. B. p. 503 ff.).

das Sacrament des Leibes und Blutes des Herrn,[1]) und ſpricht ſich über letzteres folgendermaſſen aus[2]): „Alles, was Gott unter den Menſchen gethan und gelitten hat, iſt zur Erhaltung und Wiederherſtellung des Menſchengeſchlechtes geſchehen. Da nun Gott weiß, daß der Teufel den Menſchen um die Wiederherſtellung ſeiner urſprünglichen Würde beneide und darauf ſinne, wie er den Menſchen dem Willen ſeines Schöpfers abtrünnig machen und in's alte Verderben ſtürzen könne, ſo hat er uns gegen die täglichen Beleidigungen mit einem Sühnopfer ausgeſtattet. Denn da er im Begriffe ſtand, ſeinen Leib, den er einmal für uns als Löſepreis dahingab, bald nachher unſern Blicken zu entrücken, ſo hinterließ er uns, damit wir gleichwohl des Schutzes ſeiner Gegenwart nicht entbehrten, das heilſame Unterpfand ſeines Leibes und Blutes; nicht eines leeren Geheimniſſes Symbol, ſondern durch Zuſammenfügung des heiligen Geiſtes (compaginante Spiritu Sancto)[3]) ſeinen wahren Leib, welchen jeden Tag die geheime Kraft unter der ſichtbaren Geſtalt der Kreatur unſichtbar hervorbringt. Zuverſichtlich behaupten wir, daß wir durch die Teilnahme am Leibe und Blute des Herrn in ſeinen Leib verwandelt werden und er in uns bleibt, und zwar nicht bloß der Einheit des Willens nach, ſondern in Wahrheit durch die Einheit der Natur. Wenn es Gottes nicht unwürdig war, für uns einen leidensfähigen Leib anzunehmen und ihn der Schande und dem Leiden auszuſetzen, wie ſollte es Gottes, der in den Schoß der Jungfrau kam,

[1]) Daß hinſichtlich dieſer drei Grunddogmen vielfach Irrtümer walteten, beſtätigt auch Fulbert an gleicher Stelle: „In his tribus multi nimis carnaliter intuentes, dum plus carnalem sensum quam fidei arcana mysteria contemplantur, in abruptum perniciosi erroris praecipitium devoluti nec rerum veritatem nec sacramentorum virtutem percipiunt; et ideo ab unitate ecclesiae divisi, dum fieri nolunt discipuli veritatis, magistri, fiunt erroris“ p. 3 F.

[2]) Bibl. max. Ludg. XVIII. p. 5 B.

[3]) Infolge dieſes Ausdruckes wurde Fulbert gleich Remigius von Auxerre beſchuldigt, daß er keine Weſenswandlung, ſondern nur eine Art Impanation lehre, ein geheimnisvolle Verbindung der Gottheit mit den Elementen; ſo z. B. von Albertin (p. 946), Larrogue (p. 681). Münſcher (p. 241), findet, Fulbert erkläre ſich über die Verwandlung unbeſtimmt und ſchwankend, ebenſo Schröckh, (p. 506), während Basnage, (p. 104), zugeſteht, daß Berengar's Meiſter die Weſenswandlung gelehrt habe.

würdig sein, jungfräulichen Creaturen[1]) eingegossen zu werden, lche nach der Heiligung innerlich bereits Christi Leib und Blut rden, obwohl äußerlich die Substanz des Brodes und Weines ; zeigte? Der Gläubige empfängt den Leib des Herrn als Kind er als Gekreuzigten oder Auferstandenen oder wie er im Himmel der Herrlichkeit des Vaters ist, je nach der Vorstellung der rlangenden Seele, wie ja auch das Manna in der Wüste zwar r eine Farbe, aber je nach dem Verlangen des Einzelnen ver- iedenen Geschmack hatte. Ein Frevel aber wäre es, bezweifeln wollen, daß derjenige, auf dessen Wink alles aus dem Nichts tstand, mit gleicher Kraft in den geistigen Sacramenten die ische Materie in die Substanz Christi verwandle, da er doch bst sagt: Dies ist mein Leib.[2]) Glaubst du also, daß Gott alles nne, so mußt du umsomehr auch glauben, daß er die von ihm s dem Nichts erschaffne Creatur zur Würde einer höhern Natur d in die Substanz seines Leibes verwandeln kann.[3]) Allerdings nn der Mensch das nie vollkommen begreifen, aber dies Mysterium eben nicht zu untersuchen, sondern zu fürchten, dem Glauben, cht der äußern Gestalt nach zu beurteilen, nicht mit dem leiblichen, ndern geistigen Auge zu betrachten."[4]) In seinem Briefe an nard[5]), worin Fulbert einen eigentümlichen liturgischen Brauch ner Zeit erörtert,[6]) vervollständigt er seine Abendmahlslehre it dem Hinweise, daß sowohl das vom Bischof als das vom riester consecrierte Brod in denselben Leib Christi verwandelt rde; doch sei in gewisser Beziehung (quodammodo) der natürliche ib vom eucharistischen verschieden, obgleich der nämliche heilige

[1]) „Virginibus creatis", vgl. Werner, (Gerbert p. 167); derselbe Ausdruck rd von Fulbert auch ep. ad Einardum auf die unentweihten Abendmahls- mente angewandt.

[2]) „Dubitari etenim nefas est, ad cujus nutum cuncta subito ex nihilo beisterunt, si pari potentia in spiritualibus sacramentis terrena materies, turae et generis sui meritum transcendens, in Christi substantiam mmutetur, cum ipse dicat: Hoc est corpus meum" p. 5 F.

[3]) „Si creaturas quas de nihilo potuit creare, has ipsas multo magis le(a)t in excellentioris naturae dignitatem convertere et in sui corporis bstantiam transfundere" — p. 5 H.

[4]) p. 5 A.

[5]) p. 5. 6; Bouquet (t. X p. 445. 446).

[6]) Vgl. Werner, (l. c. p. 188).

Geiſt ſowohl den aus der Jungfrau genommenen, als den aus der materiellen und jungfräulichen Kreatur conſecrierten Leib kraft unſichtbarer Wirkung in die Subſtanz eines wahren Fleiſches umgießt, und zwar nicht eines Beliebigen, ſondern wahrhaft in die Subſtanz des Fleiſches Chriſti, von dem er ſpricht: Wenn ihr das Fleiſch des Menſchenſohnes nicht eſſet, werdet ihr das Leben nicht in euch haben.“ [1]) Dieſe Ausführungen dürften zur Genüge darthun, daß Berengar ſeine heterodoxe Abendmahlslehre von Fulbert, ſeinem Lehrer, nicht überkommen habe.

Der bekannte Liturg Berno, Abt von Reichenau, ſagt in ſeiner Abhandlung „de quibusdam rebus ad missae officium pertinentibus“,[2]) auf Anordnung des Papſtes Gregorius ſei es geſchehen, daß in der heiligen Meſſe beim Zuſtandekommen des Leibes und Blutes Chriſti das Gebet des Herrn geſungen werde.[3]) Als nun einige ſich darüber aufhielten, habe der Papſt geantwortet: Es ſchien mir ſehr unpaſſend, das Gebet, welches ein Scholaſtikus verfaßt, über das Opfer zu ſprechen, jenes Gebet aber, welches unſer Erlöſer ſelbſt uns lehrte, über ſeinen Leib und ſein Blut nicht zu ſprechen.[4]) Ähnlich habe Papſt Sergius beſtimmt, daß „in confractione corporis Domini“ von Clerus und Volk das Agnus dei geſungen werde.[5]) Berno behandelt ferner die Frage,

[1]) „Nam panis ab episcopo consecratus et panis a presbytero sanctificatus in unum et idem corpus Christi transfunditur propter secretam unius operantis potentiae virtutem. Sed quodammodo aliud esse dicitur, quod virginali utero sumpta carne crucis injuriam sustinuit . . . aliud quod per mysterium agitur . . . Sed nec in hoc mens fidelium scandalum dubietatis debet incurrere quod Christum semel gustata morte jam non ultra moriturum audit, . . . et hic sanctificatum panem verum Christi corpus audit nominari, dum et illud de Virgine assumptum et istud de materiali et virginali creatura consecratum, unus idemque artifex Spiritus invisibili operatione in substantiam verae carnis transfundit: carnis videlicet non cujuslibet, sed vere Christi, de qua ipse ait; nisi manduc.“, etc. p. 6 GH.

[2]) Bibl. m. Lugd. XVIII. p. 56—64; Vgl. Werner, (Gerbert p. 189 ff.): Berno † 1048; Vgl. Buſſe (§ 777 p. 342).

[3]) „Ad conficiendum corpus et sanguinem Christi orationem Dominicam fecit decantari“ — p. 56 C.

[4]) „Valde inconveniens mihi visum est, ut precem, quam Scholasticus composuerat, super oblationem diceremus, et ipsam traditionem, quam Redemptor noster composuit, super ejus corpus et sanguinem non diceremus.“ p. 56 D.

[5]) ibid. H.

ob es auch den Presbytern gestattet sei, den Hymnus „Gloria in excelsis Deo“ zu intonieren, was er entschieden bejaht. Wohl gebe es gewisse Obliegenheiten, die nur den Bischöfen, und nicht den Priestern zukämen, wie z. B. die Ordinationen der Cleriker, die Einweihung der Kirchen, die Bereitung des heiligen Chrisma's; hinsichtlich des ausgezeichnetsten unter allen Sacramenten, nämlich des Leibes und Blutes Christi, sei aber die Befugnis der Bischöfe und Priester dieselbe, und sei das, was die erstern consecrieren, nicht heiliger, als was die letzteren consecrieren.[1]) Denn sonst müßte man ja, wie schon der heilige Hieronymus bemerke, annehmen, der Gottmensch habe zwei Leiber gehabt, einen größern und einen kleinern, ersterer komme durch den Bischof, letzterer durch den Priester zustande.“[2])

Bruno, Bischof von Würzburg,[3]) äußert sich gelegentlich seiner Exegese der vierten Bitte des Vaterunsers[4]): „Wir bitten auch um den Empfang des Leibes Christi und flehen, daß er uns sich selbst geben möge, er, der das lebendige Brod ist.“

Der Berengar so verhaßte Humbert, Cardinal von Silva Candida, kommt auf's heilige Abendmahl zu sprechen in seinem zu Constantinopel verfaßten Dialoge,[5]) worin er die vom Patriarchen Michael Cärularius wider die abendländische Kirche geschleuderten Vorwürfe zurückzuweisen unternimmt. Er tadelt hier die Griechen auf's heftigste, daß sie die heilige Eucharistie so unehrerbietig behandelten, gesäuertes Brod hiezu verwendeten, ja sogar manchmal beim Bäcker gekauftes Brod zum heiligen Dienste gebrauchten und mit schmutzigen, ungewaschenen Händen traktierten, ist aber darin mit den Gegnern einverstanden, „daß der Herr das Brod, nachdem er es gesegnet und gebrochen, zu seinem Gedächtnisse im neuen Bunde seinen Leib nannte, und daß jedes derartige Brod lebendig macht und der Welt das Leben gibt, da es voll ist des Geistes und der Wärme des lebendigen

---

[1]) p. 58 A: „Id quod excellentissimum est in omnibus Sacramentis, sanctum videlicet corpus et sanguinem Christi, quotidie sicut episcopi ita et consecr(a)nt presbyteri, nec sanctius (est) illorum quam istorum.“

[2]) p. 58 B.

[3]) † 1045; vgl. Busse (§ 772 p. 340).

[4]) Expos. in orat. Dom., bibl. m. Lugd. XVIII. 343 H.

[5]) Bibl. m. Lugd. XVIII. 391—405.

Gottes".[1]) „Die römiſche Kirche opfert Ungeſäuertes, das aus Weizenmehl und klarem Waſſer mittels Feuers bereitet iſt, um anzudeuten, daß ſie in der einen Perſon Jeſu Chriſti, des Mittlers zwiſchen Gott und den Menſchen, drei vollkommene Subſtanzen annehme und verehre, nämlich das menſchliche Fleiſch, die vernünftige Seele und die Gottheit. Das Weizenmehl gleicht dem Fleiſche, das der Herr aus dem Schoße der Jungfrau ohne Mannes Zuthun annahm und ihm die reinere Subſtanz, nämlich die Seele, gleich einem ausgezeichneten und edlen Waſſer eingoß. Dieſe beiden Subſtanzen nahm das Wort Gottes bei ſeiner Menſchwerdung an und vereinigte ſie mit ſich mittels der Wärme ſeiner Gottheit als des Feuers. Dieſes ſo bereitete Ungeſäuerte nun wird durch gläubige Anrufung der geſammten Trinität wahrer und alleiniger Leib Chriſti, nicht, wie die Theopaſchiten wollen, des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geiſtes . . . . Zu ſeinem eigenen Gedächtnis hat der Herr Jeſus Chriſtus dies Sacrament eingeſetzt, als er, den Jüngern das Brod reichend, ſprach: „Dies iſt mein Leib, der für euch wird hingegeben werden." „Mein Leib", ſage ich, den ich im Schoße der Jungfrau mir formte, bald aber für euch und viele zum Kreuztode hingeben werde, worauf die allmächtige Trinität, nicht duldend, daß ihr Heiliger die Verweſung ſchaue, nach drei Tagen ihn wiedererwecken wird. „Mein Leib", ſage ich, der Leib des Gottes- und Menſchenſohnes, der hingeht, wie von ihm geſchrieben ſteht. Es wirkt alſo, wie vorhin bemerkt, die geſammte heilige Dreifaltigkeit bei der Conſecration der Euchariſtie mit, aber bei der Brechung und dem Genuſſe derſelben wird nur Chriſti Tod verkündigt.[2])

Auch die „responsio contra Nicetam Pectoratum",[3]) als deren Verfaſſer Will[4]) gleichfalls Humbert, Gieſebrecht[5]) und Halfmann[6]) dagegen den Cardinal und Kanzler Friedrich von Lothringen bezeichnen, macht den Griechen zum Vorwurfe, daß ſie beim Brechen und Genießen des heiligen Brodes kleine

[1]) p. 393 D.

[2]) p. 397 B—D.

[3]) Bibl. m. Lugd. XVIII. 409—415.

[4]) Acta et scripta quae de controversiis ecclesiae graecae et latinae saeculo undecimo extant, Lips. 1861, p. 136.

[5]) Die Kaiſerzeit, II. 505. 654.

[6]) Cardinal Humbert p. 14.

Teilchen zu Boden fallen ließen, zur Reinigung der eucharistischen Gefäße Palmblätter und selbst Schweinsborsten benützten, die zur Aufbewahrung der heiligen Eucharistie bestimmten Büchsen so mit dem Leibe des Herrn anfüllten, daß sie ihn, damit nichts herabfalle, mit der Hand hineinpressen müßten; ferner werden die Griechen beschuldigt, daß sie das vom heiligen Opfer Übriggebliebene bis zum Ekel consumierten, und, falls sie es nicht völlig aufzuzehren imstande seien, es vergrüben, in Brunnen würfen oder verbrännten und endlich glaubten, durch den Genuß des Leibes und Blutes des Herrn werde das Jejunium gebrochen, woraus folgte, die himmlische Speise sei der irdischen gleich dem Secesse unterworfen.[1]) Und doch hat Christus selbst gesagt: „Nehmet hin und esset, dieses ist mein Leib." Was er ihnen hiebei geben wollte, sagt er anderswo: „Das Brod, das ich euch geben werde, ist mein Fleisch für das Leben der Welt" . . . . . Wer also das Brod Gottes ißt, der ißt das Fleisch Christi, Gottes. Wer aber sein Fleisch ißt, der ißt Christum, und wer Christum ißt, der ißt zweifelsohne ewiges Leben"[2]) . . . „Doch genießen wir die Eucharistie nur sehr spärlich, um ja allem Überdruß an demselben vorzubeugen, indem wir nur kosten wollen, wie süß der Herr ist, dessen Brod gleich dem Manna keinen Ekel zuläßt. Auch ist nicht zu zweifeln, daß die Gläubigen auch im kleinsten Teile der Eucharistie doch das ganze Leben d. h. Christum, empfangen, die Ungläubigen aber den Tod, d. h. ihr Gericht, da sie schuldig werden des Leibes und Blutes des Herrn."[3])

[1]) p. 413 A. G.; 412 G.; vgl. Mabillon, (act. SS. S. IV. P. II. n. 67). Lessing (VIII 409) schließt: „Hiedurch selbst gaben sie (die Griechen) deutlich genug zu erkennen, daß sie im geringsten nicht das Brod für wesentlich in den Leib verwandelt hielten, daß nach ihrer Meinung Brod Brod bleibe und daß nur mit einem gewissen Genusse desselben sich etwas Höheres verbinde." Vgl. dagegen Nicetas Pectoratus (B. m. L. XVIII. 406): „Lancea percussa carne ejus sanctus Spiritus vivificusque in deificata carne ejus permansit. Quam comedentes in pane, qui immutatus est per Spiritum et effectus est corpus Christi, vivimus in ipso, tamquam vivam et deificatam carnem edentes."

[2]) p. 412 H.

[3]) p. 413 B.: „Nec dubitandum, in quantulacunque portione ejus, fideles sibi manducare totam vitam, id est Christum, infideles autem mortem, id est judicium suum, utpote qui

Ein weiterer Zeitgenoſſe Berengar's, Johann, erſt Biſchof von Avranche, ſpäter, nach dem 1065 erfolgten Ableben des Maurilius, Erzbiſchof von Rouen,[1] ſchließt ſich in ſeiner Abendmahlauffaſſung ganz an Amalar an. So ſagt[2] er in ſeinem Buche „de officiis ecclesiasticis“: „Der Prieſter teilt den Leib des Herrn in drei Teile,[3] von denen er einen in den Kelch fallen läßt, mit einem andern ſich, den Diakon und Subdiakon communiciert, den dritten als Viaticum nötigenfalls reſerviert. Die Partikel im Kelche zeigt den Leib Chriſti an, der auferſtanden iſt von den Toten; die vom Prieſter oder Volk genoſſene erinnert an den Umgang Chriſti mit den Apoſteln nach der Auferſtehung; die dritte, die auf dem Altare zurückbleibt, nennt die heilige Kirche das Viaticum der Sterbenden, um zu zeigen, daß man jene, welche in Chriſto ſterben, nicht für Sterbende, ſondern Schlummernde halten dürfe, indem ſie von einem ſolchen und ſo großen Führer zum ewigen Leben geleitet werden. Der Prieſter communiciert ſich ſelbſt nicht durch Eintauchung des Brodes, ſondern genießt nach Vorſchrift des Concils von Toledo eigens den Leib, eigens das Blut; das Volk hingegen communiciert er durch Eintauchung des Brodes, nicht auf Vorſchrift hin, ſondern aus Furcht, das Blut Chriſti zu verſchütten.“[4] Außer obigem Werke wird unſerm

rei fiunt corporis et sanguinis Domini.“ cf. p. 397 F.: „(Ecclesia) corpus Christi fit participatione ejus integerrimi corporis.“ Aus dieſer Darſtellung iſt erſichtlich, daß man ſich kirchlicherſeits weder eine bloße portiuncula carnis et sanguinis zugegen, noch auch das Brod in jeder Hinſicht nach der Wandlung verſchwunden dachte, noch den Satz aufſtellte: „corpus Christi esse corruptibile“.

[1]) Migne, t. 147 p. 9. 10 seq.

[2]) l. c. p. 36 D.; 37 A.; noch auffallender iſt die Uebereinſtimmung mit Amalar in einer Stelle einer vielleicht gleichfalls unſerm Biſchof Johann angehörenden „Expositio Divinorum officiorum“, Migne l. c. p. 203 B. C.

[3]) Dieſer Ausdruck, ſowie der weitere: „Subdiaconi . . . corpori ac sanguini Christi ministrare satagant, offerentes patenam . . . ad frangendum in ea corpus Domini“, — lib. de off. eccles. p. 36 A.: „Agnus Dei Sergius Papa tempore confractionis corporis Domini cantare praecepit“ — ibid. (p. 37 D.) kann ganz unverfänglich ſein, kann aber auch den Gedanken nahe legen, als beziehe ſich die Teilung, Brechung wirklich auf den Leib Chriſti ſelbſt; vgl. unten.

[4]) Dem Opfer des Leibes Chriſti wohnt ferner, nach Johann, immer ein Engel bei (p. 36 C).

Autor ein „Ordinarium“ zugeschrieben,[1]) eine Art Rituale, zum Gebrauche für die regularen Canoniker von Rouen bestimmt. Hier heißt es in den Rubriken zum Charfreitag[2]): „Der Prälat begibt sich mit den Clerikern an den Ort, wo sie Tags zuvor den Leib des Herrn aufbewahrt hatten, und nach geschehener Incensation übergiebt ihn der Prälat dem Diakon zum Tragen; wenn sie sich nun dem Altare nähern, so beten alle auf den Knieen den Leib des Herrn an,[3]) welchen nun der Prälat vom Diakon übernimmt und auf dem Corporale, das auf dem Altare ausgebreitet ward, niederlegt . . . Nach dem Libera nimmt der Celebrans einen Teil des Allerheiligsten und legt ihn in den Kelch, ohne etwas zu sprechen; denn es wird der nicht consecrierte Wein durch den ihm beigemengten Leib des Herrn geheiligt. Daß der Leib des Herrn vom grünen Donnerstag aufbewahrt und am Charfreitag von den Gläubigen genossen wird, geschieht deshalb, weil an diesem Tage der Herr von den Gläubigen bestattet wurde. Das heilige Blut wird aber deshalb nicht aufbewahrt, weil es von den Ungläubigen vergossen wurde.“

Demselben Verfasser, jedenfalls aber der Zeit vor dem Ausbruche der zweiten Abendmahlscontroverse,[4]) gehört vielleicht[5]) auch eine „expositio super canonem Missae secundum Amalarium“ an, welche zu den Consecrationsworten bemerkt: „Tags zuvor,[6]) ehe der Herr für uns litt, wollte er seinen Jüngern das Mysterium seines Leibes und Blutes reichen, damit sie es uns überlieferten. Denn wer würde glauben, daß Brod in Fleisch habe verwandelt werden können oder Wein in Blut, wenn es nicht der Erlöser selbst sagen würde, der Brod und Wein erschaffen und Alles aus Nichts gemacht hat? Leichter ist es, Etwas aus Etwas zu machen,

---

[1]) Migne l. c., praef. p. 19 C.; p. 157—184.

[2]) p. 175 A.

[3]) „Cumque altari appropinquaverint, adorent omnes flexis genibus corpus Domini.“

[4]) Andernfalls würde ein längerer Exkurs über die kirchliche Lehre unvermeidlich gewesen sein, auch hätte der Verfasser wohl nicht mehr bis auf Hraban zurückgegriffen, und endlich ist die Auffassung unserer expositio ganz die im 9. und 10. und in der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts übliche.

[5]) Vgl. Migne, l. c. p. 20 B.

[6]) l. c. p. 196 B. C.

als Alles aus Nichts zu erſchaffen.[1]) Der Erlöſer wollte, daß ihm durch uns Brod und Wein geopfert und dieſe dann durch göttliche Kraft conſecriert würden[2]) und daß das gläubige Volk glaube, es ſei dies dasſelbe Myſterium, das er den Apoſteln reichte mit den Worten: „Nehmet hin und eſſet alle davon".

Kapernaitiſche Abendmahlsauffaſſung im 11. Jahrhundert.

Nach dem kräftigen Anlauf zur Entwicklung, den die Abendmahlslehre im 9. Jahrhundert durch Radbert's Anregung zu nehmen verſprochen hatte, war in unſerer Periode eher ein Rückſchritt eingetreten. Schon im Zeitalter des Paſchaſius fanden wir Spuren einer kapernaitiſchen Auffaſſung der hl. Euchariſtie; insbeſondere aber läßt ſich nachweiſen, daß gerade im 11. Jahrhundert vielfach derbſinnliche, fleiſchliche Vorſtellungen vom heiligen Abendmahle gehegt wurden, und gerade ſie forderten Berengar's Widerſpruch am lauteſten heraus. Immer wieder beſchuldigte er ſeine Gegner,[3]) ſie lehrten, es ſei nach der Conſecration eine „portiuncula carnis et sanguinis"[4]) zugegen, Chriſti Leib ſei noch corruptibel, werde mit den Zähnen zermalmt, mit den Händen gebrochen.[5]) Nun hat freilich die Kirche eine ſolche Lehre niemals aufgeſtellt,[6]) niemals haben auch einſichtige katholiſche Autoren

[1]) Vgl. oben Hraban!

[2]) Weiter bemerkt die expositio (p. 197 A.): „Offerimus tuae majestati hostiam puram . . . quia purum est corpus tuum quod de hoc pane fieri credimus. „Hostiam sanctam" quia tu sanctificasti corpus tuum quando hominem in Deum assumpsisti; et nunc sanctifica hunc panem, ut corpus tuum fiat. „Hostiam immaculatam" . . . „panem sanctum vitae aeternae" quia tu panis vivus es, qui de coelo descendisti et corpus tuum in hoc pane a te sanctificato nos accipere voluisti . . . tu sanctifica hanc hostiam, ut nobis corpus tuum et sanguis tuus fiat." „In loco, ubi dicitur: Haec quotiescunque etc. hic simplex panis revertitur (convertitur?) in rationabilem naturam corporis et sanguinis Christi" (p. 202 D.)

[3]) Insbeſondere Paſchaſius und Humbert, vgl. de s. c. p. 31. 32. 33. 37. 45. 54. 65. 68. 70. 81. 84. 107. 127. 132. 174. 182. 200 u. ö.

[4]) de s. c. p. 45. 81. 84. 92. 114. 119. 127. 130. 131. 132. 133. 138. 140. 156. 158. 167. 168. 169. 174. 175. 188. 190. 191. 192. 194. 195 u. ö.

[5]) de s. c. p. 31. 32. 45. u. ö.

[6]) Dieckhoff behauptet dies zwar, vermag aber einen Beleg hiefür nicht beizubringen (vgl. evang. Abendmahlsl. p. 53); Engelhardt geſteht ſelbſt das Gegenteil zu. (K.-G. II. 163).

hr das Wort geredet, ſie im Gegentheile entſchieden verurteilt und die Impaſſibilität und die Incorruptibilität des Leibes Chriſti betont.[1]) Woher kamen nun gleichwohl ſolche kapernaitiſche Vorſtellungen? Wie kam insbeſondere Paſchaſius, der ſich doch ſo kräftig dagegen verwahrt hatte, dazu, als ihr Vertreter verſchrieen zu werden?

Die Antwort hierauf iſt nicht ſchwer zu geben. Eine ſolche uffaſſung entſprach ganz dem Charakter jener ſo ſehr zum Sinnichen hingeneigten und dabei doch ſo innig glaubensſtarken Zeit. ach der Conſecration, das ſtand als allgemeiner Kirchenglauben ſt, iſt nicht mehr Brod vorhanden, ſondern Chriſti Leib; alſo uß auch, was in der Euchariſtie gebrochen wird u. ſ. w., Chriſti eib ſelbſt ſein, da, wenigſtens Ununterrichtetere, die Annahme, s ſei auch nach der Wandlung des Brodes noch die Species es letzteren als euchariſtiſche Hülle zugegen, mit der Thatſache er eingetretenen Weſenswandlung unvereinbar finden mochten. rinnern wir uns ferner des großen Anſehens und Einfluſſes, en Radbert's Buch überall genoß; hier finden ſich aber wenigſtens apernaitiſche Ausdrücke und Wendungen, ferner Wunderberichte, ie eine rohſinnliche Auffaſſung begünſtigen, ja hervorrufen und ecken mußten, und das umſomehr, als gerade dieſe Wunderrichte mit viel größerem Intereſſe und regerer Aufmerkſamkeit eleſen werden mochten, als des Abtes gelehrte Deduktionen; ja, ir dürfen annehmen, daß man ſich gerade aus ihnen Radbert's ehrbegriff hinſichtlich der Euchariſtie conſtruierte und ſo den Abt um Repräſentanten einer Anſicht ſtempelte, die er nie gebilligt. ie von Paſchaſius ſeiner Schrift einverleibten Erzählungen pielten nachweisbar eine große Rolle. Auf ſie verweiſt der

---

[1]) So namentlich Lanfranc, cap. XVII p. 242: „Quod vero incorruptionem dominici corporis et quod coelo usque in diem judicii devocari non possit, fidei nostrae, qua ipsum vere a fidelibus suis manducari credimus, quasi causam impossibilitatis opponis, profecto fidem nostram aut non intelligis aut intellectam male exponendo ad tuam ipsius perniciem depravare contendis. Sic enim credimus . . . manducari . . . Dominum Jesum Christum, ut certissime teneamus existere illum in coelestibus incontaminatum, incorruptum, illaesum.“ Doch würden ſich Lanfranc und Guitmund gegen Berengar, denn deſſen Beſchuldigung betr. der portiuncula carnis vollſtändig aus der Luft gegriffen war, wohl eines viel heftigeren Tones bedient haben.

unbekannte Confessor[1]), Gerbert von Aurillac[2]), Gezo wiederholt sie[3]). Erinnern wir uns ferner der Wunderberichte eines Odo von Canterbury"[4]), Glaber Rodulph[5])! Auch Petrus Damiani weiß derartiges zu berichten. So hat einst eine Frau ihre Freundin um Rat, wie sie ihren ungetreuen Gatten wieder an sich fesseln könnte, und erhielt den Bescheid, sie solle den Leib des Herrn empfangen, als wenn sie communicieren wollte, und ihn dann mit andern Zaubermitteln dem Manne heimlich beibringen. Als nun die Frau den Rat befolgte, ereignete sich zu ihrem Entsetzen ein großes Wunder: „Haec enim particula Dominici corporis inventa est usque ad medietatem in carnem esse conversam, altera vero medietas panis speciem non mutavit." Der allmächtige Gott habe aber, erklärt Damiani, deshalb jenes hochheilige Geheimnis in des Fleisches Gestalt verwandelt, um die Gottlosigkeit des verworfenen Weibes zu beweisen, indem er die Wahrheit des Leibes des Herrn sichtbar zeigte, damit sie, die, wie es schien, vorher nur Brod zugegen geglaubt habe, die Gestalt des wahren Fleisches schaue und so ihr frevles Beginnen mit eignem Munde verdamme. Daß du aber an ein und derselben Substanz hier die Gestalt des Brodes, dort jene des Fleisches siehst, geschieht, um das Wunder recht augenfällig zu machen und damit du beiderseits gleicherweise wahres Fleisch wie wahres Brod erkennest: Denn er ist das Brod, das vom Himmel kam und auch das Fleisch, das aus dem Schoße der Jungfrau hervorging."[6]) „Der Bischof von Amalphi", erzählt Damiani weiter,[7]) „hat unter dem Pontifikate Stephan's in meiner Gegenwart öfters eidlich bezeugt, daß, als

---

[1]) Alcuini Confessio, P. IV. c. IV. p. 413: „Nemo fidelium debet dubitare de tanti mysterii veritate quae . . . nonnunquam divina revelatione aliquibus manifestata est."

[2]) cap. VII. p. 140 bei Pez, anecd. T. I. P. II.

[3]) Ja er überbietet Radbert noch. Denn während es bei letzterem ein Kind ist, das auf dem Altare liegend zerteilt wird, wird bei Gezo der Leib eines vollständig ausgewachsenen Mannes in Stücke gerissen! S. o.

[4]) „Inter manus Pontificis fragmenta corporis Christi tenentis sanguis guttatim defluere coepit." S. o.

[5]) „Vidimus qui videret ex pane sacrato veram carnem effectam."

[6]) B. Petri Damiani opp., ed. Cajetanus, t. III. p. 294.

[7]) ibid.

einſt zur Darbringung des heiligen Opfers zum Altare ſchritt, er über das Sacrament des Leibes des Herrn ungläubig zweifelte, „in ipsa confractione salutaris hostiae rubra prorsus et perfecta caro inter ejus manus apparuit, ita ut etiam digitos illius cruentaret.“ Von der Kaiſerin Agnes hat Damiani gehört,[1]) daß man in einer Kirche zu Worms in der Pyxis, worin man ſträflicher Weiſe die heilige Euchariſtie zu lange aufbewahrt hatte, nur mehr wahres Fleiſch gefunden, wovon Viele ſich durch den Augenſchein überzeugten.[2]) Als einſt ein Prieſter[3]) aus dem Kirchenſprengel von Como aus Nachläſſigkeit bei einem Krankenbeſuche ein Wenig vom Blute des Herrn im Kelche ließ, dann aber, in die Kirche zurückgekehrt, aus Überdruß nicht conſumieren wollte, wuſch er den Kelch aus und goß den Inhalt in das Marmorbecken, worin ſich das Weihwaſſer befand. Aber — o großer Beweis göttlicher Kraft! jener Teil des Beckens, der vom Ausgegoſſenen berührt ward, nahm ſofort eine blutrote Farbe an, und man ſieht dort zwei größere Blutstropfen eingedrückt, welche aber gleich den daneben ſich befindlichen kleineren durch ein Abwaſchen oder Abwiſchen ausgetilgt werden können, wodurch die Röte des abgedrückten Blutes ſich einigermaſſen entfernen laſſe.“[4]) Durand von Troarne wiederholt dieſelben Wundererzählungen, welche Radbert gebracht hatte, und redet von einer „portio Dominici corporis et sanguinis“[5]); auch Guitmund von Averſa beruft ſich auf Mirakel und verübelt es ſeinem Gegner Berengar ſehr,[6]) daß letzterer ſie nicht gelten laſſen will[7]);

[1]) p. 374 cap. II.

[2]) „Ita dum multi curiosius in eam multorum visus intenderet, nil aliud quam veram ac solidam carnem proculdubio judicaret.“

[3]) ibid.

[4]) „Illam labri partem quam id quod effusum est de calice contigit, sanguineum ruborem repente convertit, ubi scilicet duae majores guttae sanguinis exprimuntur: sed neque illae neque aliae, quae juxta esse videntur nusculae, nullo possunt studio vel abstergi, quo rubor impressi sanguinis quatenus valeat aboleri.“

[5]) Pars VIII. p. 435 bibl. m. Lugd. XVIII.

[6]) Lib. III. bibl. m. Lugd. XVIII p. 459 G.

[7]) Das Gleiche macht Gerhoch, Probſt zu Reichersberg in Bayern, dem Amar von Trieſenſtein, der im Verdachte berengarianiſcher Häreſie ſtand, zum Vorwurf, lib. de gloria et honore Filii hom., cap. XIII. Pez, anecd. I. P. II. p. 222.

ebenſo Lanfranc[1]). Wilhelm von Malmesbury erwähnt gleichfalls die Wundererzählungen des Paſchaſius[2]) und berichtet von einem Judenknaben, der, mit ſeinen chriſtlichen Geſpielen dem heiligen Meßopfer anwohnend, ſah, „wie auf dem Altare ein Knabe zerſtückelt und Mann für Mann an's Volk verteilt worden ſei".[3]) Im 12. Jahrhundert erinnert Gerhoch von Reichersberg, „wie Papſt Gregor geſehen habe, daß Brod in blutiges Fleiſch in der Form eines ſoeben von einem lebenden Körper abgeriſſenen Fingers verwandelt worden ſei".[4]) „Ein erſtaunliches Wunder ereignete ſich Ende desſelben Säculums in Thüringen. Als nämlich dort ein Mädchen von einem Prieſter die heilige Wegzehrung empfangen hatte, ſah ſie, wie ein Partikelchen der Euchariſtie in das Gefäß, worin der Prieſter nach Spendung der heiligen Communion die Hände gewaſchen hatte, gefallen ſei und verlangte nun, man ſolle es ihr zum Trinken geben. Da entdeckte ſie denn, wie alles Waſſer in Blut, das Partikelchen ſelbſt aber in blutiges Fleiſch verwandelt war."[5]) Im 13. Jahrhundert iſt es Cäſarius von Heiſterbach, der uns eine Menge ſolcher wunderbarer Ereigniſſe überliefert.[6]) Ferne ſei es von uns, an „dieſe Wundererzählungen das Meſſer einer glaubensloſen Kritik ſetzen zu wollen"[7]); aber es kann nicht geleugnet werden, daß gerade

---

[1]) De corp. et sang. Dom., cap. XIX., Dach. p. 247.

[2]) Rer. Angl. script., p. 114. 115.

[3]) „Vidit puerum in ara membratim discerpi et viritim populo dividi."

[4]) Comment. aur. in psalm. in psalm. XXII. p. 413: „B. Gregorio Papae visus est panis in cruentam carnem versus in forma digiti, quasi noviter de corpore vivo abscissi."

[5]) Bei Pagi, (Crit. in annal. Baron., t. IV. ad ann. 1192, p. 704: „Totam aquam in sanguinem mutatam deprehendit et portiunculam ipsam versam in cruentam carnem".

[6]) Caesarii Heisterbacensis Monachi o. C. Dialogus miraculorum, (vol. II. dist. IX. cap. I—LXVII, p. 165—217); edit. Jos. Strange.

[7]) Bach, (Dogm.-G. I. 167). — Reuter, (Geſch. d. relig. Aufkl. I. 93) ſagt: „Das Mirakel hörte auf Mittel zu ſein, es wurde Zweck . . . Bald hier, bald dort erzählte man ſich von Verſichtbarungen blutiger Stücke vom Leibe des Herrn. Aus ungeprüften Thatſachen entſtanden Legenden und dieſe wurden nicht ſelten von der betrügeriſchen Abſicht verwendet, die Superſtition zu ſättigen." Es dürfte Reuter jedenfalls recht ſchwer werden,

dieſe Legenden in jener wunderliebenden Zeit eine Macht waren und daß ſie ſehr leicht die Meinung erwecken oder beſtärken konnten, die Gegenwart Chriſti im Sacramente ſei eine ſinnlich-fleiſchliche, kapernaitiſche, der Leib Chriſti ſei der Corruptibilität unterworfen, oder es ſei nur ein Teil von ihm zugegen.

Ein ſolche Auffaſſung der kirchlichen Abendmahlslehre wurde ferner begünſtigt durch die Berengar auf dem römiſchen Concil unter Nicolaus II. vom Cardinal Humbert aufgenötigte Glaubensformel. Es kommt uns nicht in den Sinn, die geiſtige Seite derſelben verkennen zu wollen.[1]) Gewiß iſt ferner, daß Humbert gleich den übrigen Concilsvätern auch nicht entfernt daran dachte, der Incorruptibilität des euchariſtiſchen Leibes irgendwie zu nahe zu treten, wie ſeine oben dargelegte Lehranſicht genügend zeigt. Auch darf nicht vergeſſen werden, daß das Concil dem doppelzüngigen Häretiker gegenüber, der Alles durch ſeine ſophiſtiſchen Interpretationskünſte nach ſeinem Sinne umzudeuten wußte, ſich gleichſam gezwungen ſah, ein Glaubensbekenntnis zu entwerfen, das alle Ausflucht abſchneiden ſollte.[2]) Da Berengar lehrte, die Gegenwart Chriſti in der Euchariſtie ſei nur eine ſolche für den Geiſt, für den Glauben, und nur für den Augenblick des Genuſſes, ſo mußte der Synode daranliegen, zu betonen, daß die Präſenz nicht bloß spiritualiter, nicht bloß für die Vorſtellung, ſondern sensualiter, d. h. in und mit den ſinnlichen Accidentien des Brodes und Weines, und nicht bloß für den Moment des Empfanges, ſondern auch beim Gebrochen- und Zermalmtwerden des Sacramentes wirklich und wahrhaft gegeben ſei: zu betonen, das, was gebrochen, zermalmt werde, ſei nicht ein leeres, inhaltsloſes Symbol, das den Leib Chriſti nur andeute, wie Berengar lehrte, ſondern unter dem der Brechung und Zermalmung durch die Zähne unterworfenen Sacramente ſei der weſenhafte Leib Chriſti enthalten und zugegen.[3]) Dies war die Tendenz Humberts und des Concils und darin hatten ſie auch

für das Vorhandenſein einer betrügeriſchen Abſicht bei unſern Wundererzählungen den vollen Nachweis zu liefern. So lang dieſer fehlt, bleibt ſeine Behauptung eine unwürdige Verdächtigung.

[1]) Vgl. H. v. Sybel, (Geſch. des erſten Kreuzzuges, p. 198); Will, (die Reſtaur. d. K.. II. Abt. p. 179).

[2]) Vgl. Stäudlin, (Arch. f. Kirch.-Geſch., p. 50); Neander (IV. p. 344).

[3]) Vgl. Rieberer, anon. Chiffl. auct., (p. 76. n. 56; p. 77 n. 58).

vollkommen Recht. Bedauerlicherweise drückte sich aber Humbert nicht correkt aus; denn es ist unbestreitbar, daß die Formel ihrem Wortlaut nach streng genommen dogmatisch unhaltbar ist.[1]) Wohl haben auch die Väter zuweilen hartklingender Ausdrücke sich bedient und wenn das Bekenntnis Berengars vom Jahre 1059 nur sagen würde: Der Leib Christi werde gebrochen und mit den Zähnen zerkaut, so ließe sich das noch immer analog der sog. communicatio idiomatum in der Weise erklären, daß man das, was von den Gestalten gelte, uneigentlicher Weise auch dem Leibe Christi selbst zuschreiben könne.[2]) Allein der ausdrückliche Gegensatz: „Brod und Wein sind nach der Consecration *nicht bloß* das Sacrament, *sondern auch* der wahre Leib und das wahre

---

[1]) So haben schon Petrus Lombardus (sent. lib. IV. dist. 12. d), Thomas von Aquin (Summ. III. qu. 77 a. 1), Gabriel Biel (expos. sacr. can. miss. lect. 80), der Glossator (ad can. Ego Berengarius 41. de Consecr. dist. 2), Natalis Alexander (t. XIV. diss. I art. XIII) sie mißbilligt, und allbekannt ist der Satz des englischen Lehrers: Nulla rei fit scissura, signi tantum fit fractura; überhaupt haben die alten katholischen Schriftsteller sich fast einstimmig gegen die Formel erklärt, sie aber vielfach nicht Humbert, sondern dem Scholastikus zugeschrieben. Auch neuere katholische Theologen sind mit ihr nicht einverstanden, wie Hefele (Conc.-G. IV. 761), Theol. Quart. 1863 (p. 363); Alzog, (K.-G. I. p. 670, 10. Aufl.); Döllinger, (hist.-pol. Bl. 1862, 49. B., p. 862 ff.); Bach, (Dogm.-G. I. 366 n. 4); Kraus (II. 299). Natürlich wird sie noch mehr von akatholischen Autoren perhorresciert, s. z. B. Hospinian (p. 355 s.); Albertin (p. 950); Basnage, (hist. de la relig. t. I. 532 s.); Gieseler, (II a. p. 235 s); Gfrörer, (Gregor VII. I. B. p. 900); Hase, (K.-G. p. 265. 266); Kurtz, (K.-G. I. 344); Meier, (Versuch der Geschichte der Transsubstant. p. 60); Giesebrecht, (Geschichte der Kaiserzeit, III. 1. p. 44); Bagmann, (Polit. der Päpste II 283). Dagegen nahm Luther die Humbert'sche Formel in Schutz, s. Dieckhoff (p. 73 A.).

[2]) So suchte Bossuet (bei Basnage l. c.); Döllinger, (K.-G. I. 414); Brischar, (Kirch.-Lex. II. Aufl. 397); Will, (Restaur. II. 179); Hergenröther, (K.-G. I. 709); Schwane, (Dogm.-Gesch. des Mittelalters p. 636) die Formel zu verteidigen. Wohl hat Bossuet Recht, wenn er sagt (bei Brischar, l. c.), „daß Leib und Blut Christi in demselben Sinne zerbrochen werden, wie man sagt, man sei zerrissen oder beschmutzt, wenn nämlich die Kleider es sind". Wenn man aber sagt: *Nicht bloß* die Kleider sind beschmutzt, *sondern auch* der Körper, so ist dies doch unzweideutig gesprochen! Will, (l. c.) und Hergenröther (III. 239) verweisen auf Denzinger, (Kritik der Vorlesungen des Prof. H. W. J. Thiersch, II. 104 ff.); doch auch die hier angeführten patristischen Beispiele beweisen für unsern Fall nichts, denn auf sie ist eben die sog. communic. idiom. anzuwenden, bei unserer Formel aber infolge der Antithese nicht.

Blut Jesu Christi und werden auf sinnliche Weise, nicht bloß im Sacramente, sondern in Wirklichkeit durch die Hände der Priester berührt, gebrochen und von den Zähnen der Gläubigen zermalmt", schließt eine solche Erklärung aus, und konnte, ja mußte den Gedanken nahe legen, als sei der Leib Christi selbst es, der gebrochen und zermalmt werde. Wirklich wurde auch die Formel in solchem Sinne verstanden.[1] So verargt es der Prior Walter von St. Viktor dem Abälard sehr, daß letzterer Berengar's Abschwörungsformel von 1059 so gedeutet habe, daß zwar bei der Eucharistie eine wahre Brechung und Zermalmung stattfinde, diese sich aber nicht auf Christi Leib, sondern nur auf die sacramentalen Species beziehe.[2] Von ganz besonderem Interesse aber ist die Abhandlung des Abtes Abbaudus „über die Brechung des Leibes Christi"[3], deren Gedankengang wir hier verfolgen wollen. „Der Herr Jesus Christus", sagt Abbaud, „nahm das Brod, segnete, brach und gab es seinen Jüngern. Ich glaube also, daß er das Brod, das er nahm, durch seine Segnung zu einem Leibe machte. Nicht minder fest glaube ich, daß er es brach, denn daß er es segnete, seinen Jüngern gab ꝛc. Entgegnet aber jemand, Christi Leib habe wohl damals gebrochen werden können, da er noch sterblich war, jetzt aber nicht mehr, da er unsterblich ist, so verweisen wir ihn auf den Ausspruch des heiligen Apostels Paulus: „Das Brod, das wir brechen, ist es nicht die Teilnahme am Leibe Christi"?, wo doch unter „Brod" sicherlich der Leib Christi zu verstehen ist. Auch Lukas sagt in der Apostelgeschichte: „Sie verharrten in der Lehre der Apostel und in der Gemeinschaft des Brodbrechens". Nun wird doch dasselbe Brod zugleich gesegnet, genossen, verteilt. Warum sagt denn nun der Apostel gerade: das Brod, das wir brechen, und nicht, das Brod, das wir segnen, oder genießen oder verteilen? Und da dasselbe Brod täglich zum Heile der ganzen Welt geopfert wird, warum sagt er nicht: das Brod, das wir opfern, sondern, das wir brechen? Und auch der Evangelist, warum spricht er

[1] cf. Mabillon, (vet. anal. t. III. p. 450); Natal. Alex., (t. XIV. diss. I. art. XIII); Boileau, (Migne t. 121 p. 127).

[2] Bei Natal. Alex., l. c. Mabillon, l. c.

[3] Tractatus Domni Abbaudi Abbatis „de fractione corporis Christi", Mabillon, (vet. anal. t. III. p. 442—449).

denn gerade von der Brechung und nicht von der Segnung des Brodes? Deshalb wohl, um gerade das durch apostolische und evangelische Autorität am festesten zu erhärten, was man am leichtesten bezweifeln kann. Ich glaube also mit dem Herzen und bekenne mit dem Munde zum Heile, daß der Leib Christi durch die Hände des Priesters wahrhaft gebrochen wird.[1])

Vielleicht wendet man mir nun ein, Christus sitze zur Rechten des Vaters jedenfalls nicht als ein halber oder verstümmelter, sondern ganz unversehrt. Als ob der Apostel das vergessen hätte, da er sagte, das Brod, das wir brechen, ꝛc., er, der so oft vom Herrn schreibt, daß er sitze zur Rechten des Vaters; als ob er vergessen hätte, daß der Herr „auferstehend von den Toten fürder nimmer stirbt"! Wie kann man aber von einem und demselben Leibe behaupten, daß er unversehrt im Himmel bleibe und auf Erden gebrochen werde? Allein ist denn dies das Einzige, was uns hinsichtlich des Leibes Christi unbegreiflich ist? Wird nicht von demselben Leibe behauptet, daß er bei verschlossenem Mutterleibe geboren ward und nach der Auferstehung bei verschlossenen Thüren zu den Jüngern eintrat und sich greifbar und doch nicht verletzbar zeigte? das sind schon drei unbegreifliche Dinge; was schadet es, wenn noch ein viertes hinzutritt? Überhaupt überragt Christi Leib nicht bloß die sterblichen, sondern auch die unsterblichen und himmlischen Körper, es sind also auch auf ihn die Gesetze der letzteren nicht anwendbar; wollte man ihn mit gewöhnlichem Maßstabe messen, so hieße das, einen Lebenden unter den Toten suchen. Woher kann ich ferner wissen, daß der Evangelist die Wahrheit spricht, wenn er sagt: „Dies ist mein Leib", wenn er mich angelogen hat, indem er sprach: „Er brach"? Ebenso, wenn der Apostel lügt in den Worten: „das Brod, das wir brechen", wie soll ich dann ihm noch Glauben schenken, wenn es im Folgenden heißt: „ist die Teilnahme am Leibe Christi"? Wer also nicht zugibt, daß Christi Leib wahrhaft gebrochen werde, der hat, soviel an ihm liegt, den ganzen Glauben an ein so großes Sacrament zerstört.[2])

[1]) „Corde credo, ore confiteor ad salutem, quia veraciter corpus Christi manibus frangitur sacerdotis."

[2]) Itaque qui vere frangi corpus Christi non concedit, totam fidem tanti sacramenti, quantum in se est, fregit."

Vielleicht ſagt nun jemand: man müſſe nicht alles der göttlichen Allmacht zuſchreiben, vieles könne durch die Schärfe des Verſtandes erforſcht werden. Nun ſind zwar ſelig diejenigen, die nicht ſahen, und doch glaubten, auch iſt das Myſterium des Altares mehr zu glauben als zu ergrübeln. Doch damit ein ſo häſtiger und ſchreiender Widerſpruch, daß nämlich derſelbe Körper gebrochen werde und doch unverſehrt bleibe, nicht etwa jemanden zum Unglauben verleite und er nicht meine, es finde ſich in der heiligen Schrift nichts Derartiges mehr, ſo denke er an's Wort Jeſu: „Das Mädchen iſt nicht tot, ſondern ſchläft nur". Iſt es nicht ein größerer Widerſpruch, zu ſagen, jemand ſei tot und doch nicht tot, als es werde etwas gebrochen und bleibe doch ganz? Iſt es doch viel leichter, etwas Gebrochenes wieder ganz, als einen Toten wieder lebendig zu machen; erſteres können auch die Menſchen, letzteres nur Gott.

Sollte man weiter nicht ſagen können, daß das, was für uns gebrochen iſt, für Gott ganz bleibe? Von den Leibern ſeiner Knechte ſpricht er: „Auch nicht ein Haar von euerm Haupte wird verloren gehen", während doch für uns faſt alle verloren gehen: wäre es nun nicht ſonderbar, wenn von ſeinem eigenen Leibe auch nur ein Teilchen ſollte verloren gehen können, wenngleich dieſer Leib in viele Teile gebrochen und von vielen genoſſen wird? Für den alſo iſt ſein Leib ſtets unverſehrt, durch deſſen Vorſehung auch nicht ein Teilchen desſelben verloren gehen kann.

Ferner nennen wir das gebrochen, was örtlich getrennt iſt. Wie nun vor Gott 1000 Jahre wie ein Tag ſind und ein Tag wie 1000 Jahre, ſo kann man auch ſagen, daß vor Gott 1000 oder alle Orte wie ein Ort ſeien. Denn für ihn, der immer überall ganz zugegen iſt, kann eine örtliche Abweſenheit nichts abweſend, örtliche Entfernung nichts entfernt machen, örtliche Trennung nichts trennen. Was alſo für uns gebrochen iſt, weil örtlich getrennt, das bleibt bei Gott unverſehrt, da ihm alle Orte ein Ort ſind. Wenn das nun ſchon von gewöhnlichen Körpern gilt, um wieviel mehr gilt es von jenem, der perſonaliter mit der allgegenwärtigen Gottheit verbunden iſt? Dazu kommt, daß bei uns jedes von ſeinem Organismus getrennte Glied tot iſt, während jedes Teilchen ſeines, auch gebrochenen, Leibes nicht bloß lebend, ſondern das Leben iſt, wenn man es gläubig empfängt.

Von dieſem Leib alſo kann man, wenn er auch gebrochen wird, doch ſagen, daß er unverſehrt bleibt. Doch möchte ich dies nicht deshalb geſagt haben, als ob dadurch ſchon die ganze Frage erledigt wäre: nur dies eine möchte ich erzielen, daß man nicht ſchon die bloße Behauptung einer Brechung und Unverſehrtheit des Leibes Chriſti für abſurd erkläre. Möge Beſſeres von Beſſeren, Gelehrteres von Gelehrteren geſagt werden! Könnte ich doch von jemanden eine gründliche Erklärung dieſes großen Geheimniſſes hören!

Bisher haben wir die Brechung des Leibes des Herrn mit evangeliſcher und apoſtoliſcher Autorität verteidigt, das Zeugnis unſerer Augen aber einſtweilen nicht berückſichtigt. Denn in Wahrheit iſt die evangeliſche Wahrheit ein ſichereres Zeugnis. Leichter täuſchen uns unſere Augen, als daß das Evangelium lügt. Doch hat Chriſtus der Herr den zweifelnden Thomas ſelbſt auf das Zeugnis der Augen verwieſen, es dünkt mich alſo, daß es nicht ganz zu verwerfen ſei. Man bringe alſo in einen ſolchen, der leugnet, daß der Leib Chriſti gebrochen werde, mit der Frage, ob er glaube, daß das, was wir auf dem Altare heiligen und brechen, der Leib Chriſti ſei. Gibt er es zu, ſo widerſpricht er auch der Brechung des Leibes Chriſti nicht. Leugnet er es aber, ſo möge jeder Gläubige ſelbſt urteilen, ob ein ſolcher als ein Gläubiger gelten könne, er ſelbſt aber ſehe zu, wem er ſonſt Glauben ſchenke, er, der weder der Autorität des Evangeliums, noch ſeinen eigenen Augen glaubt. Wir aber wollen mit den Jüngern den Herrn erkennen in der Brechung des Brodes.

Ich hatte vor, auch jenen einiges zu erwidern, welche behaupten, der Leib ſelbſt werde nicht gebrochen, ſondern es geſchehe nur an ſeinen Accidentien (am Weißen und am Runden) etwas: allein in der Erwägung, daß es doch lächerlich ſei, im Evangelium Chriſti von Weißem und Rundem zu diſputieren, ließ ich mich nicht darauf ein, ſondern überließ das den Dialektikern und den Knaben; zumal da doch jeder leicht einſieht, daß „das Weiße und Runde“ vom Körper ſelbſt, der weiß und rund iſt, nicht getrennt werden kann, ſo daß, während er ſelbſt nicht gebrochen wird, dieſe für ſich allein ge-

›chen würden. Möge man es mir nur nicht als Anmaßung ›legen, daß eine ſo unbedeutende Perſönlichkeit, wie ich, über ›n ſo bedeutenden Gegenſtand ſich ausgeſprochen: aber ich nte nicht umhin, meinen Glauben wie immer zu verteidigen, man mich wegen desſelben verdächtigt hatte".[1])

So ſtanden alſo die Dinge, als Berengar auftrat.

---

[1]) „Cogitaveram et illis aliqua respondere qui dicunt ipsum corpus frangi sed in albedine ejus et rotunditate aliquid factitari: sed retans ineptum esse in evangelio Christi de albedine et rotunditate dis›re, amaturis talia auribus dimovens, dialecticis aut certe pueris talia nisi: praesertim cum quivis facile videat, albedinem seu rotunditatem pso corpore quod vel album vel rotundum est, separari non posse, ita ›b ipso non fracto haec per se singulariter (non) frangantur."

Boileau ſchreibt l. c.: „Haec autem opinio de fractione corporis isti videtur valde communis fuisse eo tempore, quo primam n retractationem seu palinodiam canere coactus est Berengarius in cilio Romano anno Christi 1059 tempore Nicolai II. papae."

III. Abſchnitt.

Berengar's Lehre und ihre Bekämpfung.

Berengar's dialektiſche Einwürfe.

Berengar knüpfte ſeine Polemik wider die kirchliche Abendmahlslehre[1]) an die eben beſprochene römiſche Glaubensformel von 1059 an, welche er „ein irriges Schreiben“[2]) nennt, für welches weder der Papſt noch die Biſchöfe, ſondern nur Humbert ſelbſt verantwortlich zu machen ſei.[3]) Letzterer ſtürze ſich hier gleich dem Rieſen Goliath in ſein eignes Schwert[4]) und erweiſe ſich zugleich als einen Freund und Feind der Wahrheit; als Freund der Wahrheit, weil er darin ausſpreche, das hochheilige Brod des Altares ſei nach der Conſecration der Leib Chriſti; als

[1]) Berengar gebraucht folgende Bezeichnungen für das hl. Abendmahl: Mensa Dominica, mensam celebrare Dominicam, celebratio mensae Dom., de s. c p. 32. 36. 37. 53. 55. 63. 68. 70. 75. 77. 78. 81. 84. 96. 97. 98. 107. 118. 125. 126. 127. 131. 132. 139. 143. 163. 164. 172. 173. 177. 179. 205. 215. 217. 218. 219. 229. 230. 231. 233. 254. 259. 261. 274. 275 etc.

Sacrificium, sacrif. eccles., sacrif. populi Christ., sacrif. Christi, sacrif. altaris, oblatio altaris: de s. c. p. 38. 54. 69. 74. 81. 97. 107. 125. 138. 140. 141. 158. 170. 179. 192. 213. 245. 261. 274. 283; act. Conc. Rom. p. 103. 106. 107 etc.

Sacramentum (a) altaris, sacram. corporis Christi: de s. c. p. 38. 145. 158. 159. 168. 217. 219. 227. 274. 276; ep. ad. Lanf., Dachery p. 24 etc.

Panis altaris, p. mensae Dom., p. sanctus, sacratus, sacrosanctus, consecratus altaris de s. c. p. 31. 51. 70. 75. 85. 98. 133. 145. 168. 179. 277. 283. 284. 280. etc.

Eucharistia: de s. c. p. 44. 50. 286; Dachery p. 22. 24; Sudendorf 211.

[2]) „Scriptum erroneum“, de s. coena p. 25.

[3]) de s. c. p. 25. 26. Dagegen betont Lanfranc (cap. II. p. 233) ausdrücklich, daß nicht bloß Humbert, ſondern auch Nicolaus II. und die Synode für das Bekenntnis verantwortlich ſeien.

[4]) de s. c. p. 32.

Feind der Wahrheit, weil er leugnet, daß auch nach der Consecration noch Brod vorhanden sei.[1]) Aber gerade hierin widerspreche sich Humbert selbst, ohne es zu merken, wie denn, genau genommen, die Formel gerade für Berengar und gegen Humbert spreche, obwohl sie gegen den ersteren[2]) verfaßt ward. Denn offenbar ist Humbert des Glaubens, daß Brod und Wein bei der Consecration durch Wesenswandlung absumiert werden; dann aber darf er unmöglich einen der folgenden drei Sätze aufstellen, in welche sich sein Glaubensbekenntnis zerlegen läßt: Brod und Wein sind nach der Consecration Sacramente; oder: Brod und Wein sind nach der Consecration Christi Leib und Blut; oder: Brod und Wein sind nach der Consecration nur Christi Leib und Blut. Jeder dieser drei Sätze streite gegen Humbert's eigene Ansicht, daß nach der Consecration kein Brod mehr vorhanden sei. Ein affirmativer Satz kann nämlich nicht bestehen, ist logisch unmöglich geworden, wenn ein wesentlicher Bestandteil desselben, Subjekt oder Prädikat, hinweggenommen wird.[3]) Soll ein Satz zu Recht bestehen, so müssen auch die beiden Satzglieder, Subjekt sowohl als Prädikat, zu Recht bestehen. Wer z. B. sagt: Christus siegt, hat mir beides eingeräumt, Subjekt und Prädikat; ebenso hat derjenige, der sagt: Brod und Wein sind nach der Consecration Christi Leib und Blut, mir beides eingeräumt, Subjekt und Prädikat, kann also nicht mehr behaupten, das Subjekt, Brod und Wein, sei nicht mehr vorhanden, durch die Consecration absumiert. Alle drei obigen Sätze kommen darin überein, daß in ihnen von Brod

[1]) de s. c. p. 31; Lanfranc verdreht (cap. III. p. 233) diese Stelle in der Art, als lehre Berengar, jeder Freund der Wahrheit sei zugleich ein Feind derselben; s. o.

[2]) de s. c. p. 66. 69. 107.

[3]) de s. c. p. 70: „Non enim constare poterit affirmatio omnis parte subruta." Dieser Satz, der offenbar nicht correkt abgefaßt ist, indem er nur zu besagen scheint: „nicht jede Bejahung kann bestehen" u. s. w., wurde nun von Lanfranc (cap. VI. 236) getadelt, worauf Berengar sich damit zu rechtfertigen sucht, daß er einige Stellen der Vulgata namhaft macht, wo non omnis wirklich für nullus gebraucht sei. Diese Beispiele waren nun allerdings nicht sehr glücklich gewählt; Lanfranc muß sich aber den Vorwurf gefallen lassen: quod male sillogismum collocaverim, moras facis, circa rem ipsam nec transeunter agis" — de s. c. p. 110. 111; vgl. Werner, (Gerbert v. Aurillac p. 177); Prantl, (Gesch. d. Logik II. 75); Dieckhoff, (evang. Abendmahlslehre, p. 51 Anm.).

und Wein als den Subjekten etwas prädiciert werde; also müssen die Subjekte Brod und Wein auch wirklich noch vorhanden sein, denn es kann ein Ding unmöglich etwas sein, wenn das Ding nicht ist, Sokrates kann nicht gerecht sein, wenn Sokrates überhaupt nicht existiert.[1])

Schwerwiegender wie diese logischen, sind die metaphysischen Bedenken, welche Berengar erhebt. Wie die Gegner ein Prädikat annehmen ohne Subjekt, so wollen sie auch Accidentien haben ohne Substanz. Was Lanfranc und die Gegner behaupten, es sei nach der Consecration nicht mehr die Substanz, oder, wie Berengar dafür sagt, das Subjekt des Brodes und Weines, sondern nur die Accidentien desselben, Form, Farbe, Geschmack vorhanden, unter welchen zur Vermeidung des Horrors Christi Fleisch und Blut seinem Wesen nach unsichtbar gegenwärtig sei,[2]) ist ganz absurd. Das constitutive Moment eines Dinges, wodurch es eben zu dem wird, was es ist, und wodurch es sich von jedem andern unterscheidet, ist seine Form. Fängt ein Ding an, so fängt es notwendig hinsichtlich seiner Form an; hört es auf, so geschieht dies in Folge des Verlustes der Form. Niemals wird also das Brod durch Zerstörung seines Wesens zu sein aufhören, wenn es nicht zuerst das verliert, wodurch es eben kein Stein und kein Fleisch, sondern Brod war. Setzen wir den Fall, es werde mein Finger durch Feuer oder sonst absumiert, so muß

[1]) de s. c. p. 67. 68. 70. 82. 106. 107. 108. 109. 111. 121—123. 196. 211. 233. 234. 279. Prantl, (l. c. p. 75 n. 308) schreibt: „Die Verurteilung der Abendmahlslehre des Berengar enthielt zugleich eine Verurteilung jener Logik in sich, welche auf die subjektive Kraft des menschlichen Denkens sich stützend, in den menschlichen Sprachausdrücken den festen Gehalt begrifflicher Allgemeinheit erblicken konnte". Dagegen bemerkt jedoch Werner, (l. c. p. 178 Anm.) mit Recht: „Dieser feste Gehalt begrifflicher Allgemeinheit ist nun bekanntlich auch durch die Ergebnisse der neueren naturwissenschaftlichen Forschung sehr unsicher geworden. Der Darwinismus hat die Wandelbarkeit der Objekte der menschlichen Wortbezeichnungen für das neuzeitliche Bewußtsein sehr energisch zur Geltung gebracht. Das menschliche Sachdenken brauchte aber nicht auf die Entdeckungen des Darwinismus zu warten, um einzusehen, daß das Brod seiner Natur nach disponiert ist, in Anderes überzugehen, und daß es, wofern es nicht als Aliment diese seine Bestimmung erfüllt, durch Deterioration und Corruption zu etwas Anderem wird." Gegen Berengar vgl. Guitmund (p 455 B. D., bibl. m. L. XVIII); Werner, (l. c. p. 177. 178).

[2]) de s. c. p. 220. 221.

notwendig auch die Collineation meines Fingers absumiert werden. Nun behaupte ich zwar nicht, daß nicht auch ein Stein, ein Holz die Collineation meines Fingers erhalten kann; aber es ist ein Unterschied zwischen numerischer und spezifischer Identität. Ist die Collineation meines Fingers absumiert und hat das Holz und der Stein nun eine solche, welche gerade so aussieht, so kann man eben nicht sagen, Holz oder Stein habe die Collineation meines Fingers, sondern sie haben ihre eigene, mit jener nicht identische, sondern nur ähnliche. Ebenso kann, wenn das Brod auf dem Altare durch Zerstörung seines Subjektes absumiert ist, das nun durch Neuschaffung an seiner Stelle beginnende Fleisch unmöglich die Qualitäten des vernichteten Brodes beibehalten, da das, was am Subjekte war, unmöglich bleiben kann, wenn das Subjekt selbst zerstört ist[1]); wenn also das nach Annahme der Gegner durch die Consecration gegebene Fleisch Christi die Qualitäten des Brodes aufweist, so sind das nicht die Qualitäten des zuvor vorhandenen und nun absumierten Brodes, sondern nur diesen ähnliche. Überhaupt gilt als Canon: Alles, was aus Materie und Form besteht, ist ein Anderes, hinsichtlich dessen, daß es ist, und ein Anderes hinsichtlich dessen, daß es etwas ist; steht also fest, daß das Brod seinem Wesen nach absumiert, nicht mehr vorhanden ist, so ist es ganz undenkbar, daß seine Accidentien noch vorhanden sein sollten; ja, Gottes Allmacht selbst ist nicht imstande, das Accidens zu erhalten, wenn dessen Substanz zerstört ist.[2]) Umgekehrt aber muß, wenn die Accidentien eines Dinges vorhanden sind, gesehen, berührt, gebrochen werden, notwendig auch das Ding selbst vorhanden sein, berührt werden u. s. w.[3]) Nur ein ganz Verrückter kann von einem Gegenstande, dessen constitutive Merkmale alle gegeben sind, behaupten, derselbe sei seinem Wesen nach vernichtet.[4]) Es ist ganz undenkbar, daß die Röte, Schwärze u. s. w. gesehen werde, der rote oder schwarze Gegenstand selbst aber nicht.[5]) Zu behaupten, die Farbe und andere Qualitäten der Fleischpartikel werden sinnenfällig wahr-

[1]) de s. c. p. 92. 93.
[2]) de s. c. p. 211. 212. 227. 245. 251.
[3]) de s. c. p. 127.
[4]) de s. c. p. 146.
[5]) de s. c. p. 202. 192.

genommen, die Fleischpartikel selbst aber nicht, ist gerade so unsinnig, als wolltest du behaupten, es werde die Farbe und die Qualitäten deiner Stirne, Nase, deines Fingers ꝛc. mit den Augen des Leibes gesehen, mit der Hand gesalbt, gewärmt, die Stirne selbst aber, die Nase, der Finger werden nicht gesehen, nicht gesalbt.[1]) Was kann es Thörichteres geben, als was du sagst: Es sei das Fleisch Christi sinnenfälliger Weise (sensualiter) auf dem Altare, und dies Fleisch habe eine Farbe, und diese dem Fleische als ihrem Subjekte inhärierende Farbe werde gesehen, das Fleisch selbst aber werde nicht gesehen?[2]) Die Accidentien verdanken eben wie ihr Sein, so auch ihre sinnliche Wahrnehmbarkeit ihrem Träger, dem Subjekte: Subjekt und Accidens wurden von Gott, der ewigen Wahrheit selbst, für die körperlichen Sinne unzertrennbar mit einander verbunden; was aber Gott verbunden hat, soll Lanfranc's Thorheit nicht trennen. Nur für den Verstand, keineswegs aber für das Gesicht oder einen anderen körperlichen Sinn kann Substanz und Accidens von einander geschieden werden.[3]) Es ist also ganz und gar unmöglich, was die Gegner lehren, daß nämlich nach der Consecration das Fleisch Christi unter den sichtbaren Accidentien des Brodes und Weines unsichtbar zugegen sei.

Allein wenn dies auch wirklich möglich wäre, so wäre es doch ganz zwecklos. Paschasius und Lanfranc wollen die Erhaltung der Accidentien des Brodes und Weines deshalb, damit unter ihnen als einer Hülle Fleisch und Blut Christi genossen und doch der Horror vermieden werde, der notwendig eintreten müßte, wenn Fleisch und Blut in ihrer eigenen Gestalt empfangen

[1]) de s. c. p. 189. 190. 195. 192. Im Briefe an Adelmann spottet er (Martène, thes. n. anecd. IV. 113) „über die Thorheit der Gegner, die etwas verloren haben wollten, was sie doch in den Händen halten".

[2]) de s. c. p. 182. Berengar denkt sich also irrtümlich das Verhältnis, welches die Kirche zwischen dem eucharistischen Fleische und den sacramentalen Gestalten walten läßt, so, wie es zwischen einer Substanz und ihren Accidentien besteht. Aber allerdings ward diese Auffassung damals wirklich von orthodoxen Autoren vertreten; vgl. oben Walter und Abbaud!

[3]) de s. c. p. 190. 193. 201. 202. Wegen des unzertrennbaren Zusammenhanges, den Berengar zwischen Substanz und Accidens setzt, gebraucht er wiederholt species = subjectum = substantia, z. B. de s. c. p. 126. 163. 164. 170. 221; doch hat auch er species = accidentia, z. B. de s. c. p. 202. 211.

en, da es dem menſchlichen Gefühle widerſtrebt, Menſchen-
) zu eſſen. Allein die Accidentien des Brodes und Weines
en dieſen Horror wohl für das leibliche Auge, nicht aber
den Geiſt entfernen, für den Geiſt iſt eben doch Fleiſch und
da, und gerade der Geiſt, der Sitz des ganzen Gefühls-
ögens, iſt es, der am meiſten davor zurückſchaudert, Menſchen-
h zu eſſen, Menſchenblut zu trinken.[1])

Endlich iſt eine ſolche Erhaltung der Accidentien bei Ver-
tung ihrer Subſtanz nicht bloß gänzlich unmöglich und zwecklos,
ern auch Gottes höchſt unwürdig. Denn wenn Chriſtus den
len der Menſchen auf dem Altare Brod darbietet, als ob
noch Brod zugegen ſei, während doch nach der Conſecration
kein ſinnliches Brod mehr vorhanden iſt, wenn alſo Chriſtus
Schein erweckt, als habe man es bei ſeinem Opfer mit Brod
hun, während in Wirklichkeit gar keines mehr da iſt, dann
ügt Chriſtus die Menſchen. Wenn aber Chriſtus die Menſchen
ügt, dann iſt Chriſtus die Wahrheit nicht. Nun aber iſt
ſtus die Wahrheit. Alſo ſtellt er auch auf dem Altare den
ſchlichen Blicken nichts Anderes dar, als was daſelbſt wirklich
gen iſt, nämlich ſinnliches Brod. So der heilige Auguſtin
Gregor.[2])

Die Gegner lehren, an Stelle der bei der Conſecration
mierten Brodſubſtanz ſei Chriſti Fleiſch und Blut zugegen.
: auch das iſt unmöglich: weder Chriſti ganzer Leib noch
Partikel desſelben kann im Abendmahle vorhanden ſein.
t Chriſti ganzer Leib; denn dies widerſpricht

1) dem heiligen Geiſte, der an verſchiedenen Stellen der
gen Schrift, wie Pſalm 109, 2; Apoſt.-Geſch. 3, 21; 1. Timoth.
5; Tit. 2, 13, ferner im apoſtoliſchen Glaubensbekenntniſſe
pricht, daß Chriſti Leib ſich im Himmel befinde und denſelben
dem Weltende nicht verlaſſen werde.[3]) Iſt er aber im Himmel,
ann er nicht auf Erden ſein; die Behauptung, es ſei ſchon
Chriſti Fleiſch und Blut auf dem Altare sensualiter zugegen,
ößt gegen alle authentiſchen Schriften[4]);

[1]) de s. c. p. 221. 222.
[2]) de s. c. p. 199. 288. 289.
[3]) de s. c. p. 198.
[4]) de s. c. p. 157.

2) widerſpricht eine ſolche Annahme der menſchlichen Vernunft. Denn dieſe könnte es mit ihrer Anſchauung von der Erhabenheit Gottes nicht vereinbaren, daß Chriſti Leib täglich millionenmal vom Himmel auf die Erde herabgeworfen (dejici) und dann in den Himmel wieder zurückverſetzt werden ſollte. Das hieße mit dem Leibe Chriſti ein frevelhaftes Spiel treiben [1]);

3) ſteht einer ſolchen Lehre der Glaube der Kirche entgegen, welche ſich rühmt, daß ſie auf der ganzen Welt Chriſti ganzen Leib als Opfer darbringe. Würden nun 1000 Prieſter zur gleichen Zeit den Tiſch des Herrn feiern, ſo könnte doch nur einer von ihnen den Leib Chriſti sensualiter präſent haben, da es eben nur einen Leib Chriſti gibt; denn ſonſt wären es ja viele Chriſtuſſe. Wollte man aber annehmen, es gebe zwar nur einen einzigen Leib Chriſti, dieſer nämliche aber ſei bei allen Opfern zugleich zugegen, ſo widerſpricht dies dem Begriffe der Leiblichkeit, denn es ſteht feſt, daß das kein Körper ſein kann, was im nämlichen Momente an verſchiedenen Orten zugleich zugegen iſt.[2])

4) Endlich widerſprechen die Gegner, wie es Art der Thoren iſt, mit ihrer Lehre, es ſei in der Euchariſtie Chriſti ganzer Leib präſent, ſich ſelbſt. Denn auch ſie geben zu, daß der Leib des Herrn jetzt impaſſibel, incorruptibel iſt, nach dem Worte des Apoſtels, daß „der Herr auferſtanden von den Toten nicht mehr ſtirbt", daß es „ſeinem Fleiſche gegeben ward, im Grabe die Verweſung nicht zu ſchauen". Iſt nun dem alſo, dann kann der Leib Chriſti auch nicht mehr gebrochen, mit den Zähnen zermalmt werden. Nun aber ſteht feſt, daß das, was vom Altare ſowohl Gute als Böſe empfangen, durchaus jeder Corruption unterliege, mit den Händen gebrochen, mit den Zähnen zermalmt werde, um von anderem zu ſchweigen[3]), was unleugbar

---

[1]) de s. c. p. 198.

[2]) de s. c. p. 199. p. 266: „Corpus enim in quo surrexit, uno loco esse oportet."

[3]) de s. c. p. 118. 119: „Si enim, sicut erras, non sunt in altari, nisi portiuncula sensualiter carnis Christi et sanguinis illa omnino omni sunt obnoxia corruptioni. Porro quae de altari tam probus quam reprobus accipit, manibus franguntur, dentibus atteruntur, ut alia taceam etc.

Vgl. Guitmund, (bibl. m. Lugd. p. 449 D.; 447 G.); Durand, (P. I. l. c. p. 420 G.); Alger, (L. II. cap. I. p. 275 F. 276); ep. Gozechin (Bouquet XI. 501), wo Berengar und die Seinen ſtercoraniſtiſcher Anſchauungen bezichtigt werden.

in Beweis von Corruption ist. Also kann das, was auf dem ltare zugegen ist, Christi Leib, der über alle Corruption erhaben t, offenbar nicht sein.[1])

Aber es kann auch nicht einmal eine Partikel des leisches und Blutes auf dem Altare zugegen sein, wie der öbel und der Corveyermönch Paschasius lehren.[2]) Denn 1) ist, ie soeben bemerkt, auch nach der Gegner eigenem Geständnis, hristi Leib im Himmel leidensunfähig. Sollte nun eine Partikel esselben im Abendmahle zugegen sein, so wäre das nicht nders möglich, als es müßte Christi Leib in Stücke zer=hnitten und ein solches Stück auf den Altar herabgebracht erden.[3]) Nun aber kann Christi Leib nicht mehr zerstückelt erden, also kann auch keine Fleischpartikel zugegen sein.[4]) 2) Wenn uch Christi Leib zerschnitten werden könnte, so kann er doch eder ganz noch teilweise den Himmel verlassen.[5]) 3) Wenn auch irklich Christi Leib zerschnitten und auf die Erde gebracht werden nnte, so hat doch Lanfranc ein solches Zugeständnis von vorn=erein abgeschnitten, da er beharrlich leugnet, Christi Fleisch, das r sensualiter im Opfer zugegen sein läßt, werde mit den Augen es Leibes gesehen. Denn ist das eucharistische Fleisch Christi ach Lanfranc unsichtbar und geistig, so kann es Christi himmlischem

---

[1]) de s. c. p. 199. 201. 206. 247.

[2]) de s. c. p. 174: „Secundum errorem vulgi atque Pascasii monachi, hil esse in altari post consecrationem, nisi portiunculam carnis et sanguinis"; cf. de s. c. p. 45. 81. 84. 109. 114. 119. 127. 130. 131. 132. 133. 4. 137. 138. 140. 156. 158. 167. 168. 169. 174. 175. 188. 190. 200. 206. 243. 5. 278. ep. ad. Adelm. (Martène IV. 113) etc. etc. Wenn Dieckhoff, l. c. 53) schreibt „die portiuncula carnis, womit Berengar die Lehre seiner gner charakterisiere, drücke wirklich die Ansicht derselben, wenn auch in roffster Weise, doch richtig aus," so gesteht schon Engelhardt, (K.-G. II. 163), ß Lanfranc und die kath. Kirche eine Verwandlung in den ganzen Leib risti annahmen. Dagegen ist allerdings einzuräumen, daß einige Ausdrücke Radbert's Buch, worauf wir oben hingewiesen, sowie die Wundererzählungen ie solche Auffassung der Kirchenlehre, es sei portiuncula carnis zugegen, günstigen konnten.

[3]) de s. c. p. 200: „Portiunculam carnis Christi in altari adesse, fieri n potest, nisi in coelo corpus Christi desecetur et desecta de eo particula l altare submittatur."

[4]) de s c. p. 147. 149. 156. 158. 163. 168. 282.

[5]) de s. c. p. 158.

Leibe, der ſichtbar und taſtbar iſt, unmöglich angehören.[1]) Endlich müßte, da Chriſti ganzer Leib incorruptibel iſt, auch jede Partikel desſelben incorruptibel ſein, während doch die Euchariſtie gebrochen und zerkaut wird.[2])

Kann nun, wie aus all dem erhellt, Chriſti hiſtoriſcher Leib weder ganz noch teilweiſe im Abendmahle gegenwärtig ſein, wäre dann eine reale Präſenz nicht etwa in der Weiſe denkbar, daß Gott im Augenblicke der Conſecration jedesmal wenigſtens einen Teil des Fleiſches Chriſti durch einen Schöpferact neu hervorbringt und präſent ſein läßt?[3]) Denn in dieſem Falle wäre die Annahme, es ſei nur eine Partikel des Fleiſches zugegen, noch erträglicher; ganz widerſinnig wäre es, behaupten zu wollen, es werde Chriſti ganzer Leib immer wieder auf's neue erſchaffen.[4]) Doch auch eine ſolche Annahme iſt unzuläſſig. Neuerſchaffen kann Gott nur das, was noch nicht exiſtiert. Nun aber exiſtiert Chriſti Leib ſchon mehr als 1000 Jahre, kann alſo nicht mehr erſchaffen werden.[5]) Sollte er wieder auf's neue zu ſein anfangen, ſo müßte er zuerſt nochmals zerſtört, abſumiert,

---

[1]) de s. c. p. 158. 159.

[2]) de s. c. p. 206. 247.

[3]) Berengar denkt ſich den von der Kirche gelehrten Weſenswandlungsproceß conſtant als Vernichtung der Brodes- und Neuſchaffung der Fleiſchesſubſtanz. Ein ſolcher Vorgang wäre aber keine Wandlung mehr zu nennen, vgl. Thom. Aq., Sum. Theol P. III. quaest. LXXV. art. III. IV; Berlage, (kath. Dogm. VII. 294) Berengar denkt ſtets an eine corruptio subjecti, generatio subjecti de s. c. p. 90. 91. 96. 109. 131. 132. 133. 141. 145. 146. 161. 162. 163. 167. 181. 190. 192. 197. 201. 202. 206. 229. 245. 278 etc.; er ſchreibt: „portiuncula carnis recens facta in altari", de s. c. p. 114. 130. 92–96. act. Conc. Rom., Martène IV. 106 „Ipsi enim ad hoc accipiebant quod substantialiter (panem et vinum converti) addebant, panis subjectum de sacrificio Christi per sui corruptionem ablatum deesse, subjectum vero corporis Christi per generationem subjecti sui recens factum adesse." Dieſe Vorſtellung Berengar's von einer jedesmaligen Neuſchaffung des euchariſtiſchen Fleiſches war begünſtigt durch das „ceare", nova creatura" des Rabbert und ſpäterer Schriftſteller; Durand berichtet ausdrücklich (P. IV. 424 D): Sunt nonnulli, qui dicant, quandam novam carnem Christi esse in altari", ſchreibt aber irrtümlich dieſe Lehre den Berengarianern zu.

[4]) de s. c. p. 130. 131.

[5]) de s. c. p. 146. 147. 156. 163. 188. 282.

ernichtet werden [1]); da dies offenbar unmöglich ist, so kann auch von einer Neuschaffung desselben keine Rede sein. Der Apostel spricht: „Wenn wir auch Christus dem Fleische nach kannten, jetzt kennen wir ihn nicht mehr so"; Christum kennt aber dem Fleische nach derjenige, der ihn auch jetzt noch der Corruption und Generation unterworfen sein läßt.[2]) Ferner würde man auf solche Weise zwei Fleische Christi erhalten, da man doch wohl nicht wird behaupten wollen, das Fleisch, das man beim Abendmahl mit Händen hält, sei mit Christi himmlischem Fleische numerisch eines.[3]) Endlich könnte eine Fleischpartikel, die jetzt erst neugeschaffen würde, nicht dem Leibe Christi angehören, der ja schon mehr als 1000 Jahre im Himmel ist.[4])

Ist aber Christi Fleisch in der Eucharistie nicht zugegen, so kann auch von einer Wesenswandlung des Brodes in dasselbe keine Rede sein. Die Gegner denken überhaupt immer gleich an eine Wesenswandlung, obschon die heilige Schrift verschiedene Wandlungsarten kennt, die sämmtlich wahre Wandlungen sind.[5]) Erstens kann ein Ding in ein anderes verwandelt werden „materiali mutatione", d. h. durch Vernichtung, Corruption des ersten, und Neuschöpfung, Generation des dafür eintretenden zweiten Subjektes.[6]) Das ist aber eigentlich keine Wandlung, sondern eine Zerstörung.[7]) Der Art war die Wandlung des Stabes Moysis in eine Schlange und der Schlange in den Stab, des Leibes des Weibes Loths in eine Salzsäule, des Wassers in Wein, sowie sämmtlicher Speisen und Getränke ins Fleisch und Blut des Betreffenden. In allen diesen Fällen stand die Sache so, daß vor Zerstörung des einen Gegenstandes der andere noch nicht vorhanden war, und daß im nämlichen Momente, wo der eine absumiert ward, der andere erst in's Dasein zu treten

---

[1]) de s. c. p. 90. „Caro illa nec absumi potest, ut destructa et restituta iterum esse incipiat"; p. 91. 92. 94.

[2]) de s. c. p. 94. 95. 96—99

[3]) de s. c. p. 203.

[4]) de s. c. p. 149. 156. 168. 191.

[5]) de s. c. p. 57: „Est enim multiplex et vera conversio."

[6]) de s. c. p. 94.

[7]) de s. c. p. 161: „Convertitur enim, immo evertitur aliquid per corruptionem subjecti, ut possit de eo per generationem subjecti aliud quodcunque institui"; p. 170.

begann. Würde im Abendmahle eine ſolche Wandlung vor ſich gehen, ſo könnte das Brod durch Zerſtörung ſeines Weſens zwar verwandelt werden, aber nur in ein ſolches Fleiſch Chriſti, das bisher noch nicht exiſtierte; und da Chriſti Fleiſch ſchon ſo viele Jahre vollkommener Unſterblichkeit ſich erfreut und bei Vernichtung der Brodesſubſtanz nicht mehr erſt auf's neue zu exiſtieren beginnen kann, ſo kann die euchariſtiſche Wandlung nicht nach Analogie der Wandlung des Stabes in die Schlange erfolgen, iſt alſo keine Weſenswandlung.[1]) Brod und Wein im Sinne der Gegner in Chriſti Leib verwandeln, heißt Gott machen.[2]) Ja, Lanfranc gebraucht ſogar den Ausdruck: Chriſti Leib werde aus Brod bereitet,[3]) was der höchſte Unſinn und die größte Schmach für die chriſtliche Religion iſt, da Chriſti Leib weder ganz noch teilweiſe mehr neuentſtehen oder gar „bereitet" werden kann.[4]) Zwar behaupten die Gegner, die Wandlung geſchehe durch ein Wunder und gereiche zur Bewunderung. Vielmehr muß man ſagen: Die Wandlung gereiche zur Schmach und zur Verachtung Gottes. Denn wenn zur Verherrlichung Gottes dient das Apoſtelwort: „Der Tod hat keine Gewalt mehr über ihn" ꝛc., ſo muß notwendig zur Verachtung und Schmach Gottes dienen, was du irriger Weiſe ſagſt, Gott, die Wahrheit, verlange von ſeinen Gläubigen, ſie ſollten lügen, ein Stückchen Fleiſch, das vor der Celebration niemals exiſtierte, fange nun zu exiſtieren an und eigne dem Leibe Chriſti, der doch ſchon ſeit mehr als 1000 Jahren incorruptibel zur Rechten des Vaters ſitzt.[5]) Eine Schmach wäre

---

[1]) ep. ad Adelm., (Martène IV. p. 111.) de s. c. 163. 164. 218.

[2]) de s. c. p. 96.

[3]) Lanfranc (cap. VI. p. 236); nur vom Sacrament kann dieſer Ausdruck gebraucht werden (de s. c. p. 89. 91. 209).

[4]) de s. c. p. 91. Guitmund (p. 450 D.) erzählt, Berengar habe ſpöttiſch geſagt: „Chriſtus ward niemals auf Äckern geſäet oder geerntet. Dieſe aber (die Abendmahlselemente) wurden auf Äckern geſäet und geerntet; wie können ſie alſo der Leib Chriſti ſein?" — Einer ähnlichen blasphemiſchen Äußerung ſoll ſich auch Kaiſer Friedrich II. ſchuldig gemacht haben. Als dieſer einſt an einem Kornfelde vorüberzog, ſagte er: „Wie viele Götter werden wohl aus dieſem Getreide noch werden!" Vgl. Reuter, (Geſchichte d. relig. Aufklärung, II. 289).

[5]) de s. c. p. 96.

es für Gott, zu befehlen, ich will nicht sagen: sein, sondern nur das Fleisch eines gewöhnlichen Menschen mit den Zähnen zu essen.[1])

Eine zweite Verwandlungsart besteht darin, daß ein Gegenstand zwar seiner Substanz nach vorhanden bleibt, aber eine andere Form annimmt, seine eigene dagegen verliert. So sagt man vom Ebenholz und der Coralle, daß sie infolge des Einflusses des Meeres versteinern, die ihnen eigene Weichheit verlieren und dafür die Härte des Steines annehmen, so daß sie jetzt gegen die Instrumente der Handwerker und den Zahn der Zeit widerstandsfähiger sind. Auch eine solche Wandlung ist beim heiligen Abendmahle nicht zukömmlich, weil es unmöglich ist, daß Christi Leib die ihm eigene Form verlieren und dafür mit einer neuen, etwa der des Brodes und Weines, überkleidet werden sollte. Derjenige kennt Christus dem Fleische nach, der behauptet, Christi Leib sei noch jetzt der Corruption oder Generation' unterworfen oder vermöge noch irgendwelche Qualitäten oder Formen anzunehmen, die er nicht zuvor schon hätte. Doch wäre eine solche Wandlung immer noch annehmbarer, als eine Wesenswandlung, weil hier nur die Qualitäten sich ändern, die Substanzen aber bleiben.[2])

Trotzdem darf man nicht glauben, es gehe nach Berengar's Auffassung bei der Eucharistie gar keine Wandlung des Brodes und Weines vor sich. Energisch protestiert der Scholastikus gegen eine derartige Insinuation Lanfranc's, der dieses unter dem Volke nur deshalb ausstreue, um ihn verhaßt zu machen. „Daß Brod und Wein auf dem Altare in Christi wahren Leib und sein wahres Blut verwandelt wird, ist nicht meine, nicht deine, sondern die Lehre des Evangeliums, des Apostels und der authentischen Schriften, denen man nicht widersprechen darf."[3]) „Freilich wird aus Brod Christi Leib, aber nicht durch Zerstörung der Brodssubstanz; das Brod, das anfangen kann, etwas zu werden, das es vorher nicht war,

---

[1]) de s. c. p. 97.

[2]) de s. c. p. 94. 95.

[3]) de s. c. p. 57: „Panem et vinum per consecrationem converti in altari in verum Christi corpus et sanguinem, non mea, non tua, sed evangelica, apostolicaque simul autenticarum scripturarum, quibus contra ire fas non sit, est sententia. . . . Dicens autem tuam esse tuorumque sententiam quasi non sit mea . . . . scriptum tuum invidiam mihi comparat."

wird Christi Leib, aber nicht durch Neuschaffung dieses Leibes; aus dem, was vorher nur etwas Gemeines gewesen war, wird Christi seligmachender Leib, aber nicht in der Weise, daß das Brod durch Zerstörung aufhörte, oder Christi Leib durch Neuschaffung erst zu sein anfinge."[1]) Beim Opfer Christi gehen die Substanzen von Brod und Wein nicht verloren, sie erhalten nur ein höheres Privilegium als sie hatten, d. h. sie bleiben, was sie waren, und werden etwas, was sie nicht waren.[2]) Die Wandlung geschieht nach Analogie der Rechtfertigung. Wie bei letzterer aus der alten Creatur eine neue wird, wobei jedoch Leib wie Seele die Eigentümlichkeit ihrer Natur beibehalten, wie aus einem Sohn des Verderbens ein Sohn Gottes, aus einem animalis ein spiritualis, aus einem Knechte nach Fulbert ein Streiter, aus dem Streiter ein Sohn, aus Herkules ein Gott wird[3]), wobei doch offenbar die Substanzen unverändert bleiben und nur zu dem, was sie von Natur aus schon sind, eine höhere Dignität erhalten: so geht auch die Wandlung des Brodes in Christi Leib vor sich, Brod und Wein bleiben substanziell intakt und erhalten nur eine höhere Würde. Wie der Herr bei seiner Menschwerdung etwas annahm, was er nicht war, ohne das einzubüßen, was er war, so verliert das consecrierte Brod zwar seine Wertlosigkeit und Bedeutungslosigkeit hinsichtlich des Seelenheiles, nicht aber die Eigentümlichkeit seiner Natur, die vielmehr der Vermehrung und Erhöhung ihrer Würde zur Grundlage dient.[4]) Wenn Paulus nicht derselbe wäre, der er war, wie könnte er sagen: „Ich lebe"? Wenn er nicht verwandelt wäre, wie könnte er sagen: „doch nicht ich, sondern Christus lebt in mir?"[5])

Entgegnet Lanfranc,[6]) die eben angeführten Beispiele seien unzutreffend, da ein Unterschied walte zwischen der Wandlung des Brodes in Fleisch und der eines Erzürnten in einen Ver-

---

[1]) de s. c. p. 97.

[2]) de s. c. p. 141.

[3]) de s. c. p. 98. 208. 90.

[4]) de s. c. p. 186. 98. 99.: „Panis consecratus in altari amisit vilitatem, amisit inefficaciam, non amisit naturae proprietatem, cui naturae quasi loco, quasi fundamento dignitas divinitus augeretur et efficacia."

[5]) de s. c. p. 144.

[6]) Cap. IX. 238: „Quis enim compos sui credat rem aliquam converti in aliam nec tamen in ea parte desinere esse quod erat?"

jöhnten, eines Sünders in einen Gerechten, eines Saulus in Paulus, so erwidere ich: Allerdings ist die Wandlung des Brodes in Christi Fleisch gewissermassen eine andere und doch sind meine Beispiele passend; denn wenn auch bei jener Wandlung zwei Subjekte sind, Brod und Leib, deren eines in's andere verwandelt wird, bei dieser aber nur ein einziges, das von einem Zustand in einen andern übergeht, so kommen doch beide Wandlungsarten darin überein, daß beiderseits die Subjekte bleiben und in etwas Anderes verwandelt werden, was sie nicht waren; weder hier noch dort handelt es sich um eine Corruption des einen und Generation des andern Subjekts. Zwar bezeichnet Lanfranc es als unglaublich, daß etwas, indem es in ein Anderes verwandelt wird, nicht in dieser Hinsicht zu sein, was es war, aufhören sollte; allein, bemerkt Berengar, daß ein Ding bei seiner Wandlung in ein andres in gar keiner Beziehung aufhöre, zu sein, was es war, vielmehr in jeder Hinsicht bleibe, was es war, hatte ich ja gar nicht behauptet. Denn sofern der Herr jemanden zürnte, steht er bei seiner Versöhnung vom Erzürntsein ab; wendet sich jemand zur Gerechtigkeit, so hört er auf, ein Sünder zu sein, ꝛc.; aber es trat doch nirgends eine Corruption oder Generation der Subjekte ein.[1]) Übrigens kennt auch die heilige Schrift[2]) Beispiele einer Wandlung, wobei die Substanzen bleiben; z. B. „conversi sunt in arcum pravum", Psalm 77., 57; „qui convertit petram in stagna aquarum et rupem in fontes aquarum", Psalm 113, 8; „ut convertat corda patrum in filios", Malach. 4. 6; „convertat corda patrum in corda filiorum", Luc. 1, 17.

Um recht zu verstehen, welcher Art die beim Abendmahle sich vollziehende Wandlung ist, darf man eben nicht vergessen, daß sie durch Consecration eintritt; die Consecration ist eine Spezies der verschiedenen Wandlungsarten.[3]) Consecrare ist aber so viel als benedicere, segnen[4]); die Consecration ist eine Segnung wie

---

[1]) de s. c. p. 145. 146.

[2]) de s. c. p. 147. 144.

[3]) de s. c. p. 161: „Est vera procul dubio panis et vini per consecrationem altaris conversio in corpus Christi et sanguinem, sed attendendum, quod dicitur: per consecrationem, quia hic est hujus conversionis modus."

[4]) de s. c. p. 163. 177. 248. act. Conc. Rom., Mart. IV. 107.

jede andre, ſchließt alſo ein Aufhören des betr. Objektes i
aus.[1]) Denn es gehört weſentlich zum Begriff der Cor
daß der zu conſecrierende Gegenſtand während der
Dauer der Conſecration vorhanden iſt[2]); wo das Ei
aufgehoben wird, kann auch von einer Conſecration n
die Rede ſein.[3]) Die Conſecration iſt keine Corruption
eine Melioration der Brodes- und Weinsſubſtanz.[4])
ſecration des Brodes im Abendmahle gleicht ganz der A
Taufwaſſers; wie hier das Waſſer ſeinem Weſen nach b
nur eine höhere Kraft, Würde, Weihe annimmt, ſo bl
das Brod nach der Conſecration Brod[5]) und erhält
Eigenſchaft, daß es zu dem hin, daß es Brod iſt, zugl
Sacrament der Religion, des aus der Jungfrau geborn
Chriſti wird,[6]) und auch für den Gläubigen eine Wirk
ewigen Leben hat.[7]) Denn nur das conſecrierte, nicht
unconſecrierte Brod kann Chriſti Leib genannt werd
ſein.[8]) Wenn Brod und Wein zum Altare gebracht we
den Segen empfangen, ſo werden ſie durch die Conſecrati
Leib und Blut[9]); es iſt in ihnen höher zu achten die
göttlichen Segens, dem gemäß ſie Chriſti Leib ſind, als
der Natur, wornach ſie Brod und Wein ſind.[10]) Vor der
mahle diente das ſinnliche Brod nur zur Friſtung de
der Herr aber machte, daß es auch dazu diene, der E
verlorene ewige Leben wiederzubringen.[11]) Brod und Wei
conſecriert, um als Leib und Blut Chriſti betrachtet zu w

---

[1]) de s. c. p. 277. 278.

[2]) de s. c. p. 91: „Non potest non superesse materialiter secretur.“

[3]) de s. c. p. 216. 217: „Nec convincere poteris adesse conse ubi consecratum auferes“; cf. p. 68. 69. 147. 152.

[4]) de s. c. p. 91. 116. 122. 125. 156. 233. 243. 248. 277. 27

[5]) de s. c. p. 151.

[6]) de s. c. p. 91. 127. 129. 209.

[7]) de s. c. p. 120.

[8]) de s. c. p. 140. 243.

[9]) de s. c. p. 163. 230.

[10]) de s. c. p. 177.

[11]) de s. c. p. 280. act. Conc. Rom. p. 105 107.

[12]) de s. c. p. 284.

s Brod heißt Christi Leib.[1]) Daß das, was du vom Altare pfängst, Brod sei, leugne ich nicht, aber ich sage, daß es nicht rod allein sei, sondern solches Brod, das zum Leibe Christi omoviert ist.[2]) Brod und Wein sind nach der Consecration soferne Christi Leib und Blut, als sie diese bedeuten.[3]) Brod und ein sind Christi Fleisch und Blut, aber nur für den Glauben ıd für den Verstand.[4]) Wenn jemand sagt: das geheiligte Brod s Altares ist Christi Leib, und beifügt: „substantialiter", so nn dies verstanden werden: das Brod ist unbeschadet seiner jenen Substanz Christi Leib, d. h. es verliert nicht, was es ır, sondern nimmt nur etwas an, was es nicht war; oder so: ie das geheiligte Brod nicht bloß für deine Vorstellung, sondern ch für das Auge deines Leibes die Substanz des Brodes ist: ist dieselbe Brod die Substanz des Leibes Christi, aber für s Auge deines Geistes, nicht für das deines Leibes, nicht für ine Hand, nicht für deinen Zahn.[5])

Die Unhaltbarkeit der gegnerischen Abendmahlslehre ergibt ; ferner klar aus dem Begriffe der Eucharistie als eines acramentes. Sacramentum kommt her von sacrare, heiligen, ihen. Nun ist es ein bekannter Sprachgebrauch, daß man von ıem Gegenstande, der geheiligt, geweiht ist, nicht bloß sagt, er i geheiligt, sondern daß man ihn selbst eine Heiligung, ı Heiligtum, eine Weihung, ein „sacramentum" nennt, e man auch von einem ausgezeichneten Manne nicht bloß sagt, sei gerecht, sondern die Gerechtigkeit selbst, nicht bloß sei geistig und himmlisch, sondern Geist und Himmel selbst, n einem Gottlosen aber nicht bloß, er sei fleischlich und irdisch, ıdern er sei Fleisch und Erde.[6]) Brod und Wein sind Sacramente

---

[1]) de s. c. p. 83.

[2]) de s. c. p. 207.

[3]) de s. c. p. 155.

[4]) Epist. ad Adelm. p. 110. Nach Alger, (Prol., bibl. m. Lug. XXI. l F) hätte sich Berengar auch geäußert: „Brod und Wein werden in dem ne Christi Fleisch und Blut genannt, wie man bei der Taufe zum Täufling icht: „Empfange das weiße Kleid und bringe es unversehrt vor den Richter- hl Christi", wobei doch nicht dies selbst, sondern das dadurch Bezeichnete, heiligmachende Gnade, gemeint ist."

[5]) Act. Conc. Rom., p. 105.

[6]) ep. ad. Adelm. p. 112.

würde also soviel bedeuten als: sie sind geheiligt, geweiht. Das Wort „Sacrament" bezeichnet also nicht das Sein, Wesen eines Dinges, sondern nur eine Eigenschaft desselben, setzt also notwendig einen Träger voraus; sagt man also von Brod und Wein, sie seien Sacramente, so müssen Brod und Wein ebenso wirklich vorhanden sein, wie derjenige, von dem man sagt, er sei gerecht. Auch kann man nicht sagen, Brod und Wein seien nur Sacramente, da sie bei aller Weihe, die sie empfingen, eben doch noch Lebens-, Nahrungsmittel bleiben.[1])

Doch hat das Wort „sacramentum" auch noch eine andere Bedeutung. So sagt Augustin in einem seiner Briefe: „Ein Sacrament ist einer unsichtbaren Gnade sichtbare Form"; lib. de cat. rud.: „Ein Sacrament ist das Zeichen einer unsichtbaren, göttlichen Sache"; lib. de poenit: „Ein Sacrament ist das Zeichen eines göttlichen Mysteriums"; lib. cont. Faust: „Die körperlichen Sacramente sind nichts Anderes als gleichsam gewisse sichtbare Worte, hochheilig zwar, aber doch veränderlich und zeitlich".[2]) Von einem Zeichen aber gibt Augustin de doctr. folgende Definition: „Ein Zeichen ist ein Ding, welches neben dem Eindruck, den es auf die Sinne macht, im Geiste noch eine andere Vorstellung erweckt"; vom Geiste also ist die Rede, nicht von der Hand, nicht vom Mund, nicht vom Zahn.[3]) Ebenso wird „sacramentum" auch in den Schriften der anderen Väter gleichbedeutend mit „signum, similitudo, figura, pignus" gebraucht.[4]) Nun aber versteht sich von selbst, daß da, wo ein Zeichen ist, auch ein Bezeichnetes sein muß, welch letzteres vom ersteren notwendig verschieden ist; wo ein Sacrament ist, da ist also notwendig auch eine res sacramenti und umgekehrt; Sacrament und res sacramenti sind correlative, sich gegenseitig ergänzende Begriffe, deren einer ohne den andern so wenig gedacht werden kann wie ein Vater ohne

---

[1]) de s. c. p. 82 251.

[2]) ep. ad Adelm. p. 112. 113.

[3]) ep. ad Adelm. p. 110: „Diffinitionem signi habes eodem autore: Signum est res praeter speciem quam ingerit sensibus, ex se faciens aliud in cognitionem venire. Non ait: in manum, in os, in dentem, sed: in cognitionem."

[4]) de s. c. p. 43. 67. 114. 192. 193. 135. 136. 137. 220. 225. 244. 250. 253. 263.

Sohn.[1]) Wenden wir nun das Gesagte auf das heilige Abendmahl an, so erhellt, daß man nicht sagen kann, wie Lanfranc seinen Gegner beschuldigt,[2]) Brod und Wein seien nur Sacramente; vielmehr ist auch beim Opfer der Kirche ein Zweifaches zu unterscheiden: Sichtbares und Unsichtbares, Sacrament und res sacramenti; und zwar muß das, was das Sacrament sein soll, nach der Lehre der heiligen Väter, insbesondere Augustins, sichtbar, veränderlich und corruptibel, die res sacramenti aber unsichtbar, unveränderlich und incorruptibel sein.[3]) Worin besteht nun nach der Auffassung Lanfranc's und der Gegner das Sacrament und die Sache desselben? Lanfranc behauptet anfangs seiner Schrift,[4]) die sichtbare Gestalt der Elemente bilde das Sacrament, das unsichtbar gegenwärtige Fleisch Christi aber die res sacramenti; am Schlusse aber[5]) nennt er das eucharistische Fleisch Christi selbst das Sacrament des im Himmel befindlichen.[6]) Allein das Eine ist so unmöglich wie das Andere. Die Spezies von Brod und Wein, Form, Farbe, welche nach Meinung der Gegner bei der Absumption noch übrig bleiben und unter welchen die neugeschaffene Fleischpartikel Christi verhüllt zugegen sein soll, können das Sacrament nicht bilden. Denn ist die Substanz des Brodes nicht mehr vorhanden, so können auch die Accidentien es nicht mehr sein; als der Stab Moysis in die Schlange verwandelt ward, da waren auch seine Form, Farbe, überhaupt seine constitutiven Merkmale nicht mehr vorhanden.[7]) Die Form und Farbe, welche nach der Wesenswandlung sichtbar wären, könnten also nicht mehr dem absumierten Brode angehören, sondern müßten dem durch Generation gegenwärtigen Fleische Christi als seine Accidentien inhärieren. Aber auch so ginge dann der Sacramentsbegriff verloren, denn es wäre nun das eucharistische Fleisch, also die res sacramenti, die doch nach Augustin unsichtbar

---

[1]) de s. c. p. 113. 114: act. Conc. Rom. p. 107.

[2]) Lanf. cap. VIII. 237. „Carnem ac sanguinem negas, in solo sacramento rem totam constituens; cf. V. 235.

[3]) de s. c. p 245. 192. 193. 158. 253.

[4]) Cap. X. 239.

[5]) Cap. XIV. 241.

[6]) de s. c. p. 246. 197.

[7]) de s. c. p. 194. 195.

ſein ſoll, ſelbſt in den Bereich der Sichtbarkeit getreten.[1]) Ebenſo widerſinnig iſt die Behauptung Lanfranc's, das euchariſtiſche Fleiſch Chriſti ſei das Sacrament des himmliſchen Leibes. Zwar verweiſt er zur Stütze derſelben darauf, daß ja Chriſtus der Herr den Jüngern von Emaus gegenüber, ſeine nahe bevorſtehende Himmelfahrt andeutend, ſich angeſtellt habe, als wollte er weiter gehen: Damals ſei Chriſtus auch das Sacrament ſeiner ſelbſt geweſen. Allein dieſer Hinweis iſt ganz hinfällig, denn wo ein Sacrament ſein ſoll, müſſen immer zwei von einander verſchiedene Gegenſtände ſein, während in jener Erzählung nur der eine Chriſtus iſt.[2]) Ferner kann ein Sacrament nur das werden, was conſecriert wurde. Nun aber kann doch Chriſti Leib nicht von einem Menſchen conſecriert werden, vielmehr conſecriert er den Menſchen. Nach Auguſtin muß weiter das, was ein Sacrament ſein ſoll, ſichtbar, veränderlich, zeitlich ſein: Die Gegner nehmen aber ſelbſt an, das euchariſtiſche Fleiſch ſei unſichtbar; alſo kann es nicht Sacrament des hiſtoriſchen ſein.[4]) Endlich hat Chriſtus nur einen einzigen, leidensunfähigen, unzerſchneidbaren Leib, und der iſt im Himmel, das Fleiſch, das auf dem Altare wäre, mit Händen gebrochen und mit den Zähnen zerkaut würde, könnte alſo dem himmliſchen Leibe Chriſti nicht angehören, es wären alſo zwei Leiber Chriſti anzunehmen, was undenkbar iſt.[5]) Aus all dem folgt, daß der Sacramentsbegriff der heiligen Väter auf Lanfranc's Abendmahlslehre keine Anwendung finden könnte, letztere ſelbſt alſo nicht richtig iſt. Dagegen erheben ſich gegen Berengar's Lehre ſolche Schwierigkeiten nicht. Ihr zufolge ſind nämlich nach der Conſecration Brod und Wein die Sacramente, die ſichtbaren heiligen Zeichen der res sacramenti, nämlich des im Himmel zur Rechten des Vaters thronenden Leibes des Herrn[6]); und weil die Sacramente, die Zeichen, den Namen derjenigen Dinge zu erhalten pflegen, deren Sacramente ſie ſind, ſo heißt das conſecrierte Brod auch Chriſti Leib, weil es nämlich das

---

[1]) de s. c. p. 195. 247. 192.
[2]) de s. c. p. 202. 203.
[3]) de s. c. p. 194. 195. 242. 246. 251. 253.
[4]) de s. c. p. 245.
[5]) de s. c. p. 114. 194. 195. 242. 243. 244. 245. 246. 251. 253.
[6]) de s. c. p. 91. 99. 125. 127. 129. 209. ep. ad Adelm. p. 110.

heilige Zeichen, Sacrament desſelben iſt[1]); und ſo könnte man auch ſagen, Chriſtus wird im Sacramente gebrochen, geteilt u. ſ. w., ohne daß dadurch der Incorruptibilität und Impaſſibilität des Leibes Chriſti auch nur im geringſten nahe getreten würde: wie man ja auch ſagt, man ehre den Papſt, wenn man ſeinen Cardinal ehrt, dieſen kleidet, bewirtet ꝛc., oder man beſchimpfe den Papſt, wenn man ſeinen Stellvertreter, den Cardinal beohrfeigt, verwundet ꝛc., obwohl hier nicht dem Papſt ſelbſt etwas geſchieht, ſondern nur ſeinem Vertreter.[2]) Kurz — die gegneriſche Lehre widerſpricht aller Vernunft; aber nicht bloß der Vernunft, ſondern auch aller Autorität.[3])

Bibliſcher Beweis Berengar's.

Berengar war ſeinem ganzen Bildungsgange nach mehr Philoſoph als Theolog. Obwohl nun der ſcharfſinnige Dialektiker ſich alle Mühe gab, die Lehre ſeiner Gegner als mit den Geſetzen des vernünftigen Denkens im Widerſpruche ſtehend zu erweiſen, ſo unterließ er es doch nicht, auch den Nachweis zu liefern, daß ſie wider die heilige Schrift und Tradition verſtoße, während ſeine eigene Anſchauung die einzig ächtbibliſche und altkirchliche ſei; ja gerade dieſem Nachweiſe widmet der Scholaſtikus den bei weitem größten Teil ſeines Buches, an der Exegeſe von Ausſprüchen heiliger Väter läuft der Zuſammenhang ſeiner Schrift fort. Ehe wir uns nun mit dieſer Seite der berengariſchen Polemik näher befaſſen, haben wir erſt das Verhältnis zu zeichnen, welches nach ihm zwiſchen Glauben und Wiſſen, Autorität und Vernunft, Bibel und Dialektik beſteht.

Auch Berengar ſpricht es aus, daß in der heiligen Schrift der heilige Geiſt redet[4]); dem Evangelium, den Apoſteln, den „authentiſchen Schriften" darf man nicht widerſprechen.[5]) Die Ausſprüche der Propheten, des Evangeliums, der Apoſtel bezeichnet er als eine unantaſtbare Autorität,[6]) als unbeſiegbarſtes Zeugnis.[7])

[1]) de s. c. p. 90.
[2]) de s. c. p. 273. 284.
[3]) act. Conc. Rom. p. 106; de s. c. p. 146.
[4]) de s. c. p. 161. 197.
[5]) de s. c. p. 57.
[6]) de s. c. p. 245.
[7]) Sudendorf p. 210.

Er nennt die ewige Wahrheit die Erleuchterin der Evangelien und Apostel[1]; er fordert Lanfranc auf, die Wesenswandlungslehre biblisch zu erhärten, und gibt sich selbst für besiegt, wenn dies jenem gelinge.[2] Zum Studium der heiligen Schrift fordert der Archidiakon seine Gegner immer wieder auf,[3] und es ist ihm sichtlich alles daran gelegen, seine Uebereinstimmung mit derselben darzuthun.[4] Doch höher als alle Autorität steht dem gelehrten Magister „die Wahrheit, welche Gott ist".[5] Gegen sie vermag selbst Gottes Allmacht nichts,[6] kein Wunder vermag sie zu erschüttern.[7] Diese von Berengar so hoch gepriesene Wahrheit ist aber jene, in deren Besitz der Mensch sich durch den Gebrauch seiner Vernunft setzt.[8] Darin besteht des Menschen Auszeichnung und Würde, daß er mit Vernunft begabt ist.[9] „Es ist eine evidente Sache, die nur blinder Wahnsinn leugnen kann, daß es, wo es sich um Erlangung der Wahrheit handelt, unvergleichlich höher steht, sich der Vernunft als der Autoritäten zu bedienen."[10] Der heilige Augustin bezeugt, „der Vernunft einer reineren Seele, die zur klaren Wahrheit gelangt ist, kann durchaus keine menschliche Autorität vorgezogen werden", und anderswo: „Ich schäme mich über die menschliche Schwäche, die zur Unterstützung der Vernunft noch nach Autoritäten sucht, da es doch nichts Vortrefflicheres geben kann, als die Autorität der Wahrheit, die besser ist als jeder Mensch.[11] Das Mittel nun, dessen die Vernunft sich bedient, um in den Besitz der Wahrheit zu gelangen, ist die

---

[1]) Sudendorf p. 220.

[2]) de s. c. p 97.

[3]) „Scrutamini scripturas" de s. c. p. 43. 71. 234. 285. 287; act. Con. Rom. p. 103.

[4]) de s. c. p. 100; Sudendorf p. 209 210. 211. ep. ad. Adelm. p. 111.

[5]) de s. c. p. 111. 282. 190. 112.

[6]) de s. c. p. 212. 281. 282.

[7]) de s. c. p. 97.

[8]) de s. c. p. 111. 112. 182. 190. 212. 281. 97 handelt es sich überall um Verstandessätze. Vgl. Reuter, (Gesch. d. rel. Aufkl. I. 108).

[9]) de s. c. p. 221 „Homo in honore positus, i. e. intellectu praeditus"; p. 222: „Intellectualitas interioris hominis decus".

[10]) de s. c. p. 100: „Ratione agere in perceptione veritatis incomparabiliter superius esse, quia in evidenti res est, sine vecordiae coecitate nullus negaverit."

[11]) ibid.

Dialektik; zu ihr zu greifen braucht um ſo weniger bereut zu werden, als ſie der Erlöſer ſelbſt zur Widerlegung ſeiner Feinde anwandte.[1]) Vielmehr iſt es das Zeichen eines großen Geiſtes, in allem zur Dialektik ſeine Zuflucht zu nehmen, denn das iſt ſo viel, als zur Vernunft ſeine Zuflucht nehmen; wer das nicht thut, der verleugnet ſeine Menſchenwürde, da er doch gerade ſeiner Vernunft nach Gottes Ebenbild iſt.[2]) Die Dialektik würdigt der hl. Auguſtin einer ſo herrlichen Definition, daß er ſagt: „Die Dialektik iſt die Kunſt der Künſte, die Wiſſenſchaft der Wiſſenſchaften, ſie weiß zu lernen, ſie weiß zu lehren, ſie will nicht bloß, ſie kann auch gebildet machen.“ Kein vernünftiger Menſch wird Lanfranc darin folgen, daß er lieber in irgend einem Punkte den Autoritäten nachgeben, als, wenn ihm die Wahl freiſtünde, durch eigenes Nachdenken zu Grunde gehen wollte.[3]) Die menſchliche Vernunft behauptet den hervorragendſten Rang und iſt unabhängig von der Autorität.[4]) Der Vernunft allein gebührt der Zutritt zur Wahrheit[5]); ſie allein kann einen entſcheidenden Einfluß auf den Menſchengeiſt haben.[6]) Nur wer durch vernünftiges Denken und Schließen in den Beſitz der Wahrheit nicht zu gelangen vermag, be-

---

[1]) de s. c. p. 101.

[2]) ibid: „Maximi plane cordis est per omnia ad dialecticam confugere, quia confugere ad eam ad rationem est confugere, quo qui non confugit, cum secundum rationem sit factus ad imaginem Dei, suum honorem reliquit nec potest renovari de die in diem ad imaginem Dei.“

[3]) de s. c. p. 102: „Nec sequendus in eo es ulli cordato homini, ut malit auctoritatibus circa aliqua cedere, quam ratione, si optio sibi detur, perire“. Dieſer Satz Berengar's iſt charakteriſtiſch und erinnert ganz an den bekannten Ausſpruch Leſſing's: „Wenn Gott in ſeiner Rechten alle Wahrheit, und in ſeiner Linken den einzigen, immer regen Trieb nach Wahrheit, obſchon mit dem Zuſatz, mich immer und ewig zu irren, verſchloſſen hielte, und ſpräche zu mir: wähle! — ich fiele ihm mit Demuth in ſeine Linke und ſagte: Vater, gib! Die reine Wahrheit iſt ja doch nur für Dich allein“!

[4]) de s. c. p. 53: Eminentia rationis, immunitas auctoritatis.

[5]) ep. ad Adelm. p. 113: „Ratio, cui soli ad veritatem ipsa (?) patet accessus“.

[6]) ibid. p. 111: „Ratio, consulta intus veritate, quae menti humanae sola supereminet.“

gnügt ſich mit der Autorität.[1]) Allerdings iſt die Speculation nicht der einzige Weg, um in den Beſitz der Wahrheit ſich zu ſetzen; auch in der heiligen Schrift iſt göttliche Wahrheit niedergelegt. Allein da ſowohl die durch die heilige Schrift als durch vernünftiges Denken gebotene Wahrheit von Gott ſtammt, ſo können ſich beide, die bibliſche und die Vernunftwahrheit, nicht widerſprechen, beide ſind coordinierte Größen; was unvernünftig iſt, iſt notwendig auch unbibliſch, was unbibliſch, auch unvernünftig.[2]) Ja in gewiſſer Hinſicht ſteht die Vernunft ſelbſt über der Bibel; denn letztere enthält manches, was, dem Wortlaute nach genommen, ſehr vom Glauben abweicht; ſie bedarf alſo einer vernünftigen Auslegung.[3]) Schon Hieronymus[4]) ſchreibt: „Es iſt in den Evangelien ein Buchſtabe, welcher tötet. Nicht bloß im alten, auch im neuen Teſtamente iſt ein Buchſtabe, welcher denjenigen tötet, der ihn nicht geiſtig auffaßt. Wenn wir die heilige Schrift ſo verſtehen, wie einſt die Juden ſie verſtanden, oder wie ſie gewöhnlich noch jetzt verſtanden wird, ſo ſchäme ich mich, bekennen zu müſſen, daß ſolche Geſetze Gott gegeben habe. Eleganter und vernünftiger werden uns dann die Geſetze der Menſchen erſcheinen, z. B. die der Römer, Athener, Lacedämonier. Faßt man aber das Geſetz Gottes in dem Sinne auf, welchen die Kirche lehrt, dann übertrifft es weit alle menſchlichen Satzungen.“[5]) Nicht mit Voreingenommenheit muß man an die heilige Schrift herantreten, ſondern mit prüfendem Geiſte, und muß alle Mühe, allen Fleiß aufwenden, um ſie richtig zu verſtehen.[6]) — Berengar

---

[1]) de s. c. p. 214. 215. 230. „Si non sufficis quod dico, ratione comprehendere, cede auctoritati meae“. „Cede auctoritati, si ad rationem non sufficis“; „oportet te hoc fide tenere, si ratiocinari non sufficis“.

[2]) Wenn Berengar oben ſich anheiſchig macht (de s. c. p. 97), einen von ihm als „unwahr“ betrachteten Satz als wahr anzunehmen, wenn Lanfranc für ihn einen Beleg aus der hl. Schrift anführen könne, ſo thut er dies nur in der ſtillſchweigenden Vorausſetzung, daß eben Lanfranc einen ſolchen Beleg nicht beibringen kann; vgl. Reuter, (Geſch. d. rel. Aufkl. 1. 109).

[3]) Sudendorf p. 204.

[4]) Dieſe folgende Stelle hat nicht den Hieronymus, ſondern Origenes zum Verfaſſer; vgl. Rückert, (d. Abendm. p. 345).

[5]) de s. c. p. 270. 271.

[6]) ep. ad Adelm. p. 113: „Discutiendum erat revera rationandumque, ut hoc de sacramentis non opinione praesumeres, sed ratione, vel in ipsa veritate, vel in authenticarum scripturarum prosecutione animadverteres“;

war eben auch in dieſem Punkte ein Schüler des Johannes Scotus; insbeſondere mochten ihm folgende Worte des letzteren[1]) aus der Seele geſchrieben ſein: „Alle Autorität aber, die nicht von der wahren Vernunft gebilligt wird, ſcheint unhaltbar zu ſein. Die wahre Vernunft, die durch ihre eigene Kraft befeſtigt und unwandelbar iſt, bedarf keiner weiteren Bekräftigung irgend welcher Autorität. Mir ſcheint die wahre Autorität nichts Anderes zu ſein, als die durch die Kraft der Vernunft bewährte Wahrheit, die zum Nutzen der Nachkommen von den heiligen Vätern in den Schriften iſt aufgezeichnet worden.“ Zwar ſucht Jakobi[2]) den Scholaſtikus gegen den Vorwurf des Rationalismus in Schutz zu nehmen; aber die Stelle, auf welche er ſich beruft, gehört nicht Berengar, ſondern Lanfranc zu[3]); und es läßt ſich bei Berengar unmöglich die Tendenz verkennen, nach dem Maßſtabe der Vernunft ſelbſt die Ausſprüche der heiligen Schrift zu regulieren. Reuter[4]), Dieckhoff[5]), Stöckl[6]), Ampère[7]), Schwane[8]), Briſchar[9]) u. a. erkennen auch wirklich die rationaliſtiſche Richtung Berengars an.

Zur Begründung ſeiner eigenen und zur Widerlegung der Kirchenlehre über das Abendmahl beruft ſich Berengar auf die Einſetzungsworte. „Dies, d. h. dieſes Ding, dieſes Brod iſt mein Leib. Mein Leib, ſagt er, damit du nicht etwa glaubeſt, es ſei der Leib eines andern, und nicht meinſt, jenes Brod ſei durch

---

cf. de s. c. p. 235: „Veniam a veritatis amatoribus postulo, qui malunt ex mora et lima in perceptione veritatis sudare quam in errore sibi aliquo per ignaviam adquiescere“; de s. c. p. 287. 228.

[1]) de divis. nat. lib. I. cap. 71; Vgl. Möller, (Joh. Scot., p. 39 ff.).

[2]) Herzog's Realencykl., II. B., Art. Berengar: „Man darf nicht die Beſchränkung außer acht laſſen, welche er (Berengar) p. 99 vorausſchickt: er ſei nie darauf ausgegangen, die Dialektik auf die hl. Schrift anzuwenden. Es ſtellt die ratio nur der menſchlichen Autorität gegenüber.“

[3]) Die Stelle, welche Jakobi wohl meint, lautet de s. c. p. 99: „Testis mihi Deus est et conscientia mea, quia in tractatu divinarum literarum nec ad proposita respondere cuperem dialecticas quaestiones“ etc.; doch dieſe Worte entlehnt Berengar wörtlich Lanf. cap. VII. 236.

[4]) Geſch. d. rel. Aufkl., I. 97 ff.

[5]) Evangeliſche Abendmahlslehre, p. 49. 50.

[6]) Geſch. d. Philoſ. d. Mittelalters I. 134.

[7]) Hist. lit. III. 359. 360.

[8]) Dogm.-Geſch. d. Mittelalters p. 637.

[9]) Kirchenlexikon II. A. p. 402.

die Consecration nicht sein ganzer Leib, sondern nur ein Teil desselben geworden, „der für euch wird hingegeben werden“. Wie du nun weißt, daß der ganze Leib Christi in den Tod gegeben ward, so glaube auch, daß der ganze und unversehrte Leib empfangen werde“.[1]) — „Er nahm das Brod“, „segnete“ — notwendig das Brod, „brach“ — notwendig das Brod, und reichte es dann gebrochen seinen Jüngern. Auf was willst du denn das „gebrochen“ beziehen, wenn du das Brod vernichtet sein läßest? Denn als der Herr beim Abendmahle dies that und sprach, da verblieb sein Leib noch unverletzt und unversehrt; auch im folgenden „esset alle von diesem“ bezieht sich das Pronomen „dies“ auf das Brod; und damit du den Satz: „Dies ist mein Leib“ nicht verdrehen könnest, sagt der heilige Ambrosius: „der für viele wird vergossen werden“, als wollte er sagen: „Dies, d. h. dies Ding, dies Brod, welches, d. h. welches Ding, welches Brod soeben für wenige, für euch Zwölfe ist gebrochen worden und noch für viele wird gebrochen werden, ist mein Leib“. Ebenso nahm er . . . den Kelch, segnete den Kelch, wobei dieser notwendig übrig bleiben mußte, und sprach: „Trinket alle daraus . . . Denn dieser, dieser Kelch, dieser Wein ist mein Blut.“ Dieser Satz wird niemals wahr sein können, wenn du leugnest, daß nach der Consecration noch Wein vorhanden sei; denn ein Satz ist logisch unmöglich geworden, wenn er Subjekt oder Prädikat verloren hat.[2]) Sowohl der Evangelist als auch der Apostel Paulus bezeugen klar wie das Sonnenlicht, daß der Herr Brod genommen und gesegnet, Brod gebrochen, Brod den Jüngern gereicht, und daß ebenso diese Brod empfangen und genossen haben. Die Einsetzungsworte: „Dies ist mein Leib“, „dies ist mein Blut“ bedeuten also: „Dieses Brod ist mein Leib; dieser Wein ist mein Blut“. Diese zwei Sätze können nun nicht im eigentlichen, sondern nur im uneigentlichen, übertragenen Sinne verstanden werden. So oft nämlich von einem Subjekte etwas ausgesagt wird, was von ihm nicht im eigentlichen, sondern nur im uneigentlichen Sinne prädiciert werden kann, so ist der eine Satzteil im eigentlichen, der andere im tropischen Sinne zu ver-

[1]) de s. c. p. 147. 148. 84. 85.

[2]) de s. c. p. 232. 233. 279. ep. ad Adelm. p. 111.

[3]) ep. ad Adelm. p. 112.

ſtehen; z. B. wenn es heißt: Der Fels war Chriſtus. Hier ſteht feſt, daß das Subjekt „Fels“ mit dem Prädikate „Chriſtus“ im eigentlichen Sinne nicht vereinbar iſt; es iſt alſo hier das Subjekt „Fels“ im eigentlichen, das Prädikat „Chriſtus“ im übertragenen Sinne zu faſſen, wie auch Auguſtin erklärt. Ebenſo hat ſich der Herr auch damals, als er die Worte ſprach: Dies, dies Ding, dies Brod iſt mein Leib, nicht der eigentlichen, ſondern der uneigentlichen Redeweiſe bedient, weil jenes individuelle Brod, das er zur Würde erhob, dem würdigen Empfänger zum Seelenheile zu gereichen, des Prädikates ſeines individuellen Leibes, den er ſich im Schoße der Jungfrau ſchuf, nicht empfänglich war. Es iſt alſo im Satze: Dies (Brod) iſt mein Leib, das Subjekt „Brod“ im eigentlichen, das Prädikat „mein Leib“ im uneigentlichen Sinne zu nehmen. Der Satz: „Dies Brod iſt mein Leib“ iſt gerade ſo tropiſch zu faſſen, wie wenn es heißt: Chriſtus iſt der Löwe, Chriſtus iſt das Lamm, Chriſtus iſt der Eckſtein.[1])

Dagegen macht nun Lanfranc geltend[2]) es ſei umgekehrt Brod im tropiſchen Sinne zu nehmen und Chriſti Leib im eigentlichen. „Wir pflegen nämlich einigen Dingen den Namen jener Dinge beizulegen, woraus ſie verfertigt ſind, obgleich ſie in eine andre Natur übergingen und nicht mehr das ſein können, was jene Dinge ſind, aus denen ſie bereitet wurden. So nennt der heilige Auguſtin den Eis-Kryſtall einen in der Länge der Zeit verhärteten Schnee, obgleich letzterer weich und feucht, erſterer aber von Natur aus hart und trocken iſt. Ebenſo ſprach der Schöpfer zum Menſchen: Erde biſt du und zu Erde wirſt du werden. Wenn die heilige Schrift den Leib Chriſti Brod nennt, ſo thut ſie dies, weil er aus Brod bereitet wird und einige Qualitäten desſelben beibehält“ ꝛc.

Berengar erwidert: Im Satze: „Dies Brod iſt Chriſti Leib“ kann unmöglich „Brod“ als Tropus betrachtet werden. Denn es iſt doch evident, daß Chriſtus nicht tropiſches, uneigentliches, ſondern wirkliches, ſinnenfälliges Brod geſegnet, ſinnenfälliges Brod gebrochen, von ſinnenfälligem Brode geſprochen habe: Eſſet alle davon, denn dies, dieſes ſinnenfällige Brod, iſt mein Leib.

[1]) de s. c. p. 83. 84.

[2]) Cap. VI. 236.

Auch ſagt ja Humbert ſelbſt in ſeiner Formel: „Brod und Wein, die auf den Altar gelegt werden", verſteht alſo Brod im eigentlichen Sinne. Muß nun im gedachten Satze ein Tropus angenommen werden und kann derſelbe im Subjekt „Brod" nicht liegen, ſo iſt notwendig das Prädikat „mein Leib" figürlich zu verſtehen. Auch hat ſich Lanfranc oben eine Verdrehung erlaubt; denn Humbert hat nicht geſagt: Chriſti Leib iſt Brod, ſondern: Brod iſt Chriſti Leib; zwiſchen beiden Sätzen iſt aber ein großer Unterſchied.[1]) Unrichtig iſt ferner, was Lanfranc ſchreibt, Chriſti Leib könne im tropiſchen Sinne Brod genannt werden, weil er „aus Brod bereitet werde".

Denn für's erſte kann man, wie ſchon oben bemerkt, gar nicht ſagen, Chriſti Leib werde aus Brod oder ſonſt etwas bereitet. Lanfranc kann auch nicht eine einzige Stelle anführen, wo es heißt, „Chriſti Leib wird bereitet", außer wo Leib Chriſti ſteht für: Sacrament des Leibes Chriſti; in dieſem Sinne ſagt der Apoſtel (1. Cor. 11. 29.): Judicium sibi manducat et bibit, non dijudicans corpus domini (pro eo quod est sacramentum corporis domini).[2]) Doch wenn man auch wirklich ſagen könnte: „Chriſti Leib wird aus Brod bereitet", ſo läge im gedachten Satze doch kein Tropus vor. Es iſt durchaus keine figürliche Redeweiſe, wenn etwas nach dem Stoffe benannt wird, woraus es entſtand. So kann man ganz im eigentlichen Sinne ſagen: Der Menſch iſt Erde, Kryſtall iſt Schnee, der Ring iſt Gold, die Wand iſt Holz, weil ja hier die Subjekte nicht zerſtört ſind, ſondern nur eine andere Form angenommen haben. Wenn dagegen ein Ding aus dem andern entſteht durch Zerſtörung und Neuſchaffung der beiderſeitigen Subjekte, ſo kann man das durch Zerſtörung des einen entſtandene zweite Subjekt auf keine Weiſe nach dem erſten benennen, wie es denn weder gebräuchlich noch richtig wäre, von der moſaiſchen Schlange zu ſagen: Dieſe Schlange iſt ein Stab.[3]) Auch könnte Chriſti Leib nicht etwa deshalb Brod genannt werden, „weil er einige Qualitäten desſelben beibehält". Nur ein Narr kann z. B. behaupten, das Weib Loth's ſei, nachdem ſie in eine Salzſäule verwandelt worden, noch dieſelbe wie vorher, weil etwa

[1]) de s. c. p. 85—88. 117.
[2]) de s. c. p. 89.
[3]) de s. c. p. 78. 79. n. 1.

die Salzsäule dieselbe Länge, Breite, Schlankheit, Weichheit, Farbe beibehielte, da doch jene Farbe der Salzsäule jetzt dieser selbst und nicht mehr dem Weibe als ihrem Subjekte angehörte. Es ist staunenswert, wie Lanfranc bei seiner Gelehrsamkeit behaupten konnte, ein Gegenstand, der eine Wesenswandlung durch Vernichtung des Subjekts erfahren, sei noch derselbe wie zuvor, und zwar deshalb, weil der durch Neuschaffung seines Subjekts an des erstern Stelle getretene zweite Accidentien habe, die denen des ersteren ähnlich sind.[1])

Wie die Einsetzungsworte, so zeugt auch das 6. Kapitel des Johannesevangeliums gegen Lanfranc. Wohl heißt es hier V. 55, 57: „Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, der hat das ewige Leben"; „wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, der bleibt in mir und ich in ihm". Doch den richtigen, geistigen Sinn dieser Worte hat damals allein Petrus erfaßt; denn während die übrigen sich entsetzten, daß Christus sein Fleisch zu essen befohlen habe, hat er allein sich nicht entsetzt und die Worte seines Meisters nicht für Worte des Todes gehalten, wie die andern, welche meinten, man müsse Christi Fleisch auf eine frevelhafte Weise, d. h. durch körperliches Essen genießen, da es doch den menschlichen Satzungen zuwider ist, Menschenfleisch zu essen.[2]) Allein es ist bei obigen Stellen weder dem äußern noch dem innern Menschen nach an ein Essen oder Trinken des Fleisches und Blutes Christi, sondern nur an ein Essen und Trinken der Sacramente des Fleisches und Blutes zu denken,[3]) wie denn die Zeichen den Namen des von ihnen Bezeichneten zu tragen pflegen.[4]) Die Gegner denken überhaupt immer gleich an ein körperliches Essen mit dem Munde und den Zähnen, als ob es nicht im täglichen Leben wie in der heiligen Schrift ein ganz gewöhnlicher Sprachgebrauch wäre, von einem unkörperlichen Essen und Trinken der Seele zu reden, weshalb Christus selbst sagt: „Wer mich ißt, der wird durch mich leben," Joh. 6, 58; es ist aber gewiß, daß der Herr damals, als er dies sprach, hinsichtlich der Sacramente des Altars nichts festgesetzt hat. Ebenso

[1]) de s. c. p. 181. 182.
[2]) de s. c. p. 249.
[3]) de s. c. p. 89. 90.
[4]) de s. c. p. 90.

ſagt er: „Ich habe eine Speiſe zu eſſen, die ihr nicht kennt“ Joh. 6, 32, wo er unter dem Namen einer Speiſe als ſeine Labung ohne Zweifel ſein Geſpräch mit der Samariterin und deren Landsleuten verſtanden wiſſen wollte, das doch ſicherlich mit dem Geiſte und nicht mit den Zähnen genoſſen ward. Auch der heilige Auguſtin redet mehrmals von einem unkörperlichen, tropiſchen Eſſen und Trinken. Mit nicht geringerer Thorheit könnte vielleicht jemand die Stelle der heiligen Schrift: „Gott ſprach, es werde Licht“, ſo verdrehen, als habe der Herr mittels der Lunge, der Kehle und des Mundes geſprochen, weil der heilige Geiſt es nicht verſchmäht, das Wort zu gebrauchen: „Er ſprach“. Wie nun aber der Herr wirklich geſprochen hat, aber ſo, wie es ſeiner unbegrenzten Gottheit nicht unwürdig iſt, ſo empfangen auch die Gläubigen wahrhaft das Fleiſch Chriſti vom Altare, aber ſo, wie es Gottes nicht unwürdig iſt, nämlich mit dem Munde das Sacrament, die Sache desſelben aber mit dem Herzen. Dies iſt auch die Lehre des heiligen Auguſtin und Hieronymus.[1])

Patriſtiſcher Beweis Berengars.

Angelegentlicher noch, als den bibliſchen, iſt Berengar den Traditionsbeweis für die Wahrheit ſeiner Doktrin zu führen beſtrebt. Galt es doch, überhaupt auch nur den Schein zu vermeiden, als habe er die Lehre der Väter zu fürchten, als ſei ſeine Lehre eine neue und nicht die altkatholiſche; handelte es ſich doch darum, zu zeigen, es ſei im Gegenteile der Glaube der Gegner ſpäteren Datums und erſt allmählich in die Kirche eingeſchmuggelt[2]); und wenn auch ſeine Theſen für ihn ſelbſt kraft der Notwendigkeit der dialektiſchen Denkgeſetze in voller Richtigkeit beſtanden und einer Stütze nicht mehr zu bedürfen ſchienen, ſo mußten ſie doch an Gewicht in den Augen der Schwachen, die nun einmal die überwiegende Mehrzahl bildeten, bedeutend gewinnen, wenn ſie durch Aus-

[1]) de s. c. p. 236—238.

[2]) cf. de s. c. p. 274: „Nec poterit Lanfranni vecordia in omni ante vel post Leonem papam scriptura proponere, notatum vel habitum fuisse ab ecclesia haereticum aliquem pro eo quod sentiret, ad interiorem hominem pertinere refectionem fidelium etc“; ep. ad Richard (Subendorf p. 212): „Ne ineruditorum carnaliumque illius temporis prevaleret ineptia“.

ſprüche der heiligen Väter bekräftigt, als Lehre derſelben bezeichnet werden konnten. Deshalb wird der Scholaſtikus nicht müde, ſich immer und immer wieder auf die alten Autoren zu berufen, ihre geläuterten Anſchauungen gegen „die fleiſchgeſinnte Thorheit“ ſeiner Zeitgenoſſen in's Treffen zu führen. Als die vier unbeſiegbarſten Kämpen der Wahrheit in der Kirche gelten ihm die Heiligen Auguſtin, Ambroſius, Hilarius und Gregor der Große[1]); auch auf den heiligen Hieronymus beruft er ſich öfters[2]) und citiert außerdem den heiligen Cyprian[3]), Leo den Großen[4]), Euſebius von Emiſa[5]), Fulbert von Chartres.[6]) Auf das Studium des heiligen Auguſtin hatte ſich Berengar, wie wir wiſſen, ſchon früh verlegt, ihn verehrte er am höchſten, ſeine Ausſprüche waren ihm die geläufigſten, auf ſeine Autorität pflegte er ſich am häufigſten zu ſtützen.[7]) In großem Anſehen ſtand in der alten Kirche ferner der heilige Hilarius, insbeſondere in Frankreich, dem Schauplatze ſeiner geſegneten Wirkſamkeit; Guitmund preiſt den heiligen Biſchof von Poitiers als einen „mirabilis disputator“,[8]) Bernald von Conſtanz nennt ihn an erſter Stelle,[9]) auch Durand legt auf ſein

---

[1]) de s. c. p. 275.

[2]) z. B. ep. ad Lanfr., (Dachery p. 22); ep. ad. Ansfr., (Subendorf p. 210); de s. c. p. 36. 50. 237. 269. 270. 271.

[3]) de s. c. p. 86.

[4]) de s. c. p. 86. 274.

[5]) de s. c. p. 90.

[6]) ep. ad Richard., (Subendorf p. 211): „Fulbertus gloriosae memoriae episcopus“; de s. c. p. 98.

[7]) Auguſtin's Einfluß auf Berengar iſt ſchon erkennbar im paränetiſchen Schreiben an die Eremiten, vgl. Neander (IV. 331); vgl. ferner Berengar's Briefe an: Joscelin, (Subendorf p. 201); Graf Gaufried (Subendorf p. 204 ff., dieſes Schreiben iſt faſt ganz Auguſtin entlehnt); Abt Ansfried, (Subendorf p. 209); Richard, (l. c. p. 212); Drogo, (l. c. p. 215); Cardinal Hildebrand, (l. c. p. 217); König Philipp I., (l. c. p. 226); de s. c. p. 31. 33. 35. 36 37 38. 39. 45. 59. 50. 67. 86. 87. 90. 92. 111 114. 119. 129. 136. 137. 165. 167. 241 ꝛc. ꝛc. Guitmund ſagt (p. 450 D): „Augustinus, quem saltem Berengarius nunquam respuit“; p. 456 C: „Quoniam ex b. Augustino scandali pene totius videtur esse principium“; p. 457 A: „b. Augustini scripta ut sacrosanctum prorsus et intemerabile isti vener(a)ntur et tene(a)nt“; p. 463 B: „Si vobis, o Berengariani, b. Augustinus ita, ut solet, clarissimus est“; vgl. Hugo Metellus, (Mab. vet. anal. III. 459).

[8]) Lib. III. 458. B.; 459 F.

[9]) Bei Rieberer p. 51.

Zeugnis großes Gewicht[1]); die Orthodoxie des heiligen Hilarius verdächtigt zu haben, hätte der Archidiakon beinahe mit dem Leben gebüßt.[2]) Doch die größte Autorität genoß unter allen Kirchenlehrern der heilige Bischof Ambrosius. Von ihm sagt Abt Durand, daß er nach den Aposteln in der Kirche den ersten Rang einnehme,[3]) Guitmund überhäuft ihn mit Lobsprüchen.[4]) „Ambrosius ist der Pfeiler, auf welchem die mittelalterliche Abendmahlslehre ruht, um welchen der mittelalterliche Abendmahlsstreit sich dreht. Nicht darum ist die Frage, ob man selbst oder ein anderer mit der Schrift (?), sondern ob er mit Ambrosius in Einklang sei, und selbst ein Augustin[5]) wird an den Prüfstein seiner fleckenlosen Rechtgläubigkeit angelegt. Die Schriften, auf die man sich vorzugsweise beruft und in denen selbst ein Berengar den eigenen Glauben um jeden Preis zu finden sich bemüht, sind: „de initiandis, cap. 8, 9; „de sacramentis“ lib. 4 und lib. 6, 1. Die erste von diesen gilt für ächt, dagegen wird die andere für unächt angesehen.“[6]) So begreifen wir es, warum der Scholastikus sich fast krampfhaft bemüht, den heiligen Ambrosius, diese „beatissima anima“[7]) für sich selbst in Anspruch zu nehmen und den Gegnern eine so gewichtige Autorität zu entreißen.[8])

Zunächst weist der Scholastikus auf solche Stellen in den Schriften des heiligen Ambrosius, insbesondere in seinem angeblichen Werke „de sacramentis“ hin, welche besagen, daß bei der Eucharistie etwas Sichtbares vorhanden sei. So wenn es heißt: „Nunc illud consideremus, ne quis forte visibilia videns, quum quae sunt invisibilia, non possunt humanis oculis comprehendi, dicat forte, parvi scilicet faciens, quae videt, sicut Naaman Jordanis

---

[1]) P. III. p. 422.

[2]) S. o.

[3]) P. IV. p. 423 D; kühler urteilt Durand daselbst über Augustin.

[4]) Lib. III. p. 457. A. B.

[5]) Vgl. Berengar an Drogo, (Sudendorf p. 215), wo Augustin gegen die Anschuldigung Drogo's, er stehe mit Ambros in Gegensatz, in Schutz genommen wird.

[6]) Rückert, (das Abendmahl p. 464).

[7]) Ep. ad. Euseb. Brun., (Sudendorf p. 220).

[8]) Daß auf Ambrosius Lanfranc sich mit größerem Rechte berief als Berengar, wird auch in Herzog's Realencykl. VIII. B., Art. Lanfranc, zugegeben.

aquas: haec sunt, quae praeparavit dominus unicae ecclesiae suae?“ [1]) „Vidisti sacramenta super altare posita.“ [2]) „Videbas quae corporalia sunt, corporalibus oculis, sed quae sacramentorum sunt, cordis oculis videre non poteras.“ [3]) Nach der Lehre des heiligen Ambrosius ist also nach der Consecration auf dem Altare etwas Sichtbares, Körperliches, das zugleich geringgeschätzt werden kann, zugegen, und etwas Unsichtbares, das man nur mit den Augen des Geistes wahrnimmt. Was sehen nun, wenn die gegnerische Lehre richtig ist, die Communicanten auf dem Altare? Die Fleischpartikel offenbar nicht; denn einerseits kann eine solche nicht zugegen sein, da Christi Fleisch den Himmel nicht verläßt; andrerseits lehren ja die Gegner, daß diese Partikel, obwohl sie mit einer Farbe, Form bekleidet ist und also notwendig gesehen werden müßte, doch unsichtbar, geistig sei. Brod und Wein ist aber nach Annahme der Gegner nicht mehr vorhanden und kann also so wenig gesehen werden als die betr. Accidentien, die nach Aufhebung ihrer Subjekte auch nicht mehr übrig sein können. Nach Lanfranc's Lehre wäre also nichts Sichtbares auf dem Altare gegenwärtig, und da Ambrosius das Gegenteil versichert, so war er nicht der Anschauung der Gegner. Aber wenn die Fleischpartikel auch wirklich sichtbar zugegen wäre, so hätte doch Ambros es auf keine Weise so darstellen können, als könne das im Abendmahl Gegebene verachtet werden, wie einst das Jordanswasser; denn hätte er geglaubt, es sei Christi Fleisch und Blut zugegen, so hätte er doch niemals annehmen können, daß jemand sie gering schätzen könne, da es doch nichts Heiligeres gibt. Daraus folgt also, daß Ambrosius geglaubt und gelehrt habe, es sei auch nach der Consecration noch Brod und Wein vorhanden, die aber jetzt allerdings nicht mehr bloße Nahrungsmittel, sondern auch heilige, religiöse Zeichen sind.[4])

Als einen unumstößlichen[5]) Beweis der Richtigkeit seiner Lehre betrachtet Berengar den Satz des heiligen Ambrosius:

---

[1]) de s. c. p. 126.

[2]) de s. c. p. 132. 173. 196. 197.

[3]) de s. c. p. 134. 189. 224.

[4]) de s. c. p. 158. 159. 169—172.

[5]) cf. de s. c. p. 172: „Perverti non poterunt quae sequuntur“; de s. c. p. 205. 228. 231.

„Ea protulit Melchisedhec, quae Abraham veneratus accepit: divini igitur muneris est sacramentum quod accipis, ab eo probatum, qui benedixit fidei Abrahae“ [1] . . . „Intellige, sacramenta haec, quae accipis, anteriora esse quam sint Moysi sacramenta“.[2] Der Heilige erklärt also, die Gläubigen empfangen vom Altare dasselbe, was Abraham von Melchisedech empfing, nämlich Brod und Wein, da Fleisch und Blut Christi damals noch gar nicht existierten, also auch nicht dargebracht werden konnten.[3]

Ferner sagt Ambrosius im Hebräerbriefe: „In ista carne et sanguine nil cruentum, nil corruptibile mens humana concipiat, sed salvatricem vivificatricemque substantiam in pane et vino.“ Hier beziehen sich die Worte: „salvatricem vivificatricemque substantiam“ offenbar auf das Fleisch Christi, während die Worte: „in pane et vino“ unleugbar sagen wollen, daß Brod und Wein ihrer Substanz und nicht bloß ihren Accidentien nach zugegen sind. Denn wäre Ambrosius der Ansicht, es sei nach der Consecration eine Fleischpartikel Christi zugegen, die nur im tropischen Sinne Brod genannt wird, so hätte der Satz den Sinn: „salvatricem vivificatricemque substantiam in salvatrice vivificatriceque substantia“, was als Tautologie ein offenbarer Unsinn wäre; vielmehr ist Brod und Wein das Sacrament, die salvatrix vivificatrixque substantia dagegen Christi im Himmel befindlicher Leib als Sache des Sacraments.[4]

„Miratus es creaturam, creatura tamen solennis et nota.“ Auch diese Stelle beweist, daß nach Ambros nicht das Fleisch Christi präsent ist, da er ja lehrt, daß das im Abendmahle Gebotene verachtet werden könne. In seiner 4. Rede fügt er obigen Worten bei: „Als wollte jemand sagen: Den Juden hat Gott so Großes gewährt: was gibt er nun denen mehr, welchen er mehr versprochen hat?“ Hätte nun der heilige Bischof gedacht, es sei Christi Fleisch zugegen, so hätte er das, was den Juden verliehen ward, im Vergleich zum Fleische Christi nicht für etwas Größeres erklären können. Auch hätte er nicht beisetzen können,

---

[1]) de s. c. p. 172. 173. 129. 130. 205 206 228. 229. 231.
[2]) de s. c. p. 205. 206. 129.
[3]) de s. c. p. 130. 137. 138. 139. 147. 156. 158. 188. 189.
[4]) de s. c. p. 134. 175. 190. 191. 272. act. Conc.-Rom. p. 107.

die Eucharistie sei eine „gewöhnliche und bekannte Creatur", da es doch nichts Ungewöhnlicheres unter den Menschen geben kann, als das Fleisch des Gottmenschen, ohne Mannes Zuthun aus einer Jungfrau erzeugt.[1])

Weiter schreibt der Heilige: „Forte tu dices: meus panis est usitatus; sed panis iste panis est ante verba sacramentorum, ubi accesserit consecratio, de pane fit Christi caro; hoc igitur astruamus: quomodo potest qui panis est, corpus esse Christi?" Die Worte: „meus panis est usitatus" beziehen sich offenbar auf das heilige Brod, das durch die Consecration Christi Leib geworden ist. Nun aber corrigiert Ambros die Einwendung seines Gegners nicht, er sagt nicht: du darfst nicht sagen: „mein Brod", sondern: „mein Brod, das aber Brod nur zu sein scheint, keineswegs aber ist." Auch Ambros gibt also zu, daß wirklich Brod vorhanden sei. Beachte ferner im Folgenden nicht bloß das, *was* durch die Consecration hinzutritt, sondern auch, *zu was* durch die Consecration etwas hinzutritt. Durch die Consecration wird das Brod Christi Leib; es kann aber nicht Christi Leib werden, wenn es selbst nicht mehr ist: wenn es etwas werden soll, so muß es bestehen bleiben. „Wie kann, was Brod *ist*, Christi Leib sein?" sagt Ambros; wäre er der Ansicht des Lanfranc, so hätte er sagen müssen: Wie kann, was Brod *gewesen war*, aufhören? Da er aber sagt: was Brod *ist*, so muß er das Brod vorhanden gedacht haben; auch kann nicht etwa „Brod" im tropischen Sinne gleich Leib Christi verstanden werden, denn sonst ergäbe sich die Tautologie: Wie kann, was der Leib Christi ist, der Leib Christi sein?[2])

Daß endlich von einer realen Präsenz in der heiligen Eucharistie nicht die Rede sein kann, ergibt sich schon aus dem *Opfercharakter* derselben. Nach der Lehre des hl. Ambrosius ist das Opfer der Kirche, das heilige Meßopfer, identisch mit dem Kreuzopfer Christi[3]): Diese Identität würde aber durch die Lehre Lanfranc's aufgehoben. Denn ist, wie die Gegner annehmen, im Abendmahle nur eine Fleischpartikel zugegen, so ist das Opfer der Kirche vom Kreuzopfer Christi verschieden, da der Herr seinen ganzen Leib und nicht bloß einen Teil davon dargebracht; ferner

[1]) de s. c. p. 204. 205. 132. 133. 174.
[2]) de s. c. p. 208. 140.
[3]) de s. c. p. 131. 287.

könnte das Fleisch Christi im Abendmahle nur durch Generation präsent sein, wäre also schon deshalb nicht das Fleisch Christi, das am Kreuze hing und nun schon 1000 Jahre im Himmel thront.[1]) Christi ganzer Leib aber kann im heiligen Meßopfer darum nicht geopfert werden, weil Christus nur einen Leib hat, wie auch die Kirche nur ein Opfer. Da nun das heilige Meßopfer zu gleicher Zeit an verschiedenen Orten dargebracht wird, so wären es ja, wenn in jedem Meßopfer Christi Leib real zugegen wäre, viele Christusse und nicht mehr ein Christus, viele Opfer und nicht mehr ein Opfer[2]); denn das könnte doch unmöglich ein Leib sein, was zu gleicher Zeit an verschiedenen Orten ist. Vielmehr ist der eine Christus überall ganz zugegen, aber nicht leiblich, sondern geistig.[3]) Das heilige Meßopfer ist insofern identisch mit dem Kreuzopfer, weil es eine Darstellung und Erinnerung an dieses Opfer ist[4]); was im heiligen Meßopfer geopfert wird, ist das heilige Brod, welches uns das Kreuzopfer Christi repräsentiert. Denn ausdrücklich sagt der hl. Ambrosius: „Wir bringen Dir dieses Brod dar", was offenbar nicht so viel ist, wie: diese Fleischpartikel. „Dieses" Brod heißt es, zur Unterscheidung des heiligen Brodes vom unheiligen, vom unconsecrierten, vom Brode des gemeinen Tisches.[5]) „Wir bringen Dir ein unblutiges Opfer dar", schreibt der heilige Kirchenlehrer; so hätte er aber nicht schreiben können, wenn er geglaubt hätte, es sei im heiligen Meßopfer, im heiligen Kelche nichts Anderes als ein Teilchen des Blutes Christi.[6])

Aus all diesen Stellen des hl. Ambrosius erhellt, daß derselbe keine Wesenswandlung angenommen, sondern geglaubt habe, Brod und Wein seien auch nach der Consecration noch vorhanden und hätten nicht aufgehört, zu sein, was sie waren, aber etwas zu sein angefangen, was sie nicht waren.[7])

---

[1]) de s. c. p. 191.

[2]) de s. c. p. 131: Una est ecclesiae hostia, non multae.

[3]) de s. c. p. 199.

[4]) de s. c. p. 131: „Non aliud sacrificium, sed ipsum semper offerimus, imo magis sacrificii recordationem operamur." Vgl. Stäudlin, (Archiv p. 74); Schwane, (Dogm.-Gesch. d. Mittelalters, p. 638).

[5]) de s. c. p. 85. 133. 174. 234.

[6]) de s. c. p. 174.

[7]) de s. c. p. 141. 147. 156. 168. 188. 189.

Zwar will nun auch Lanfranc die Autorität des hl. Ambroſius für ſich in Anſpruch nehmen; er behauptet, die Lehre Berengar's, Brod und Wein würden ohne Weſenswandlung Chriſti Leib und Blut, finde ſich nirgends in den Schriften des Heiligen; Berengar möge nur das Buch „de mysteriis“ leſen, wo Ambroſius mehrere Beiſpiele einer Weſenswandlung anführe, wie die Wandlung des Stabes des Moyſes in die Schlange, der Schlange in den Stab u. ſ. w.[1])

Dagegen bemerkt nun Berengar: Wenn ſich meine Ausführungen auch nicht wörtlich ſo bei Ambroſius finden, ſo doch dem Sinne nach. Denn indem er ſagt: Brod und Wein werden durch die Conſecration Chriſti Leib und Blut, gleichwohl ſei aber nachher noch Brod vorhanden, räumt er zwar ein, daß eine Wandlung erfolgt ſei, aber nicht eine Weſenswandlung.[2]) Auch im Buche „de mysteriis“ widerſpricht der heilige Biſchof der Lehre Lanfrancs und ſeiner Anhänger, wie ſich ſchon aus ſeinem Vergleiche der Taufe mit dem Abendmahle ergibt. Die zwei vorzüglichſten, einander ähnlichen, mit einander vergleichbaren Sacramente ſind die Taufe und das Abendmahl, das Sacrament der Wiedergeburt und das der Labung; ja in gewiſſer Hinſicht hat das erſtere vor dem andern ſelbſt etwas voraus, weil ohne das Sacrament der Wiedergeburt Niemand, ohne das der Labung[3]) aber Unzählige in den Himmel eintreten.[4]) Nun nennt der hl. Ambroſius im Buche „de mysteriis“ das Taufwaſſer, nachdem es conſecriert iſt vom heiligen Geiſte, ein Sacrament, d. h. eine Ähnlichkeit mit dem Tode und Begräbnis Chriſti; ebenſo nennt er auch Brod und Wein nach der Conſecration Sacramente und lehrt, daß Brod und Wein den Leib und das Blut Chriſti bedeuten.[5]) Ambroſius macht zwiſchen Taufe und Abendmahl keinen Unterſchied,[6]) beide ſind ihm ganz und

---

[1]) Lanfranc, cap. IX. 238.

[2]) de s. c. p. 141. 142. 143.

[3]) „Sacramentum regenerationis et refectionis.“

[4]) de s. c. p. 153. 154.

[5]) de s. c. p. 155: „Ab his (sacr. refect.) corpus et sanguinem Christi significari ostendit.“

[6]) de s. c. p. 150: „Indifferenter tractat.“

gar, in jeder Hinsicht ähnlich,[1]) alles, was von der Taufe gilt, das gilt auch vom Abendmahl.[2]) Wie bei der Taufwasserweihe das Wasser, so bleibt beim Abendmahle Brod und Wein. Keine Taufe ohne Wasser, kein Abendmahl ohne Brod.[3]) Wie man bei der Taufe mit den leiblichen Augen Wasser sieht, nicht aber den heiligen Geist, der das Wasser consecriert hat, nicht jenes Kreuz, an das Christus von den Juden angeheftet ward und dessen Eindrückung das Wasser zum Sacramente macht, so sieht man auch auch auf dem Altare nach der Consecration Brod und Wein, nicht aber Christi Leib und Blut, die sich im Himmel befinden.[4]) Hätte Ambrosius geglaubt, es werde zwar bei der Taufwasserweihe das Wasser nicht absumiert, wohl aber geschehe dies bei der Consecration mit dem Brode, so hätte es ihm nicht an Worten gefehlt, auf diesen wichtigen Unterschied zwischen den beiden Sacramenten mit deutlichen Worten aufmerksam zu machen[5]); es hätte ihm nicht an Worten gefehlt, zu sagen: obwohl weder Gesicht, noch Geschmack, noch Geruch, noch Gefühl dir melden, daß nach der Consecration auf dem Altare Fleisch und Blut Christi zugegen seien, sondern vielmehr Brod und Wein, so mußt du dennoch glauben, daß du auf dem Altare nichts Anderes als eine Fleischpartikel in den Händen hältst, mit dem Munde empfängst, durch die Kehle verschlingst. Da Ambrosius dies nicht sagte, so hat er es auch nicht geglaubt.[6])

Wohl führt Ambrosius „de mysteriis" Beispiele einer Wesenswandlung an; allein das thut er nicht, als wollte er damit auch die Wandlung des Brodes für eine Wesenswandlung erklären,

---

[1]) de s. c. p. 128: „De sacram. regenerationis pervenit ad tractandum de sacram. refectionis per omnia comparabili"; de s. c. p. 156: „in lib. de myst. de quibus omnino similiter tractet, minime se dissimiliter sentire manifestat".

[2]) de s. c. p. 128: „Revera quod concesseris in altero, in altero concessisti."

[3]) de s. c. p. 151. 152: „Dicens Ambrosius: sine aqua non constat regenerationis misterium, dici concessit: sine pane et vino non constat refectionis misterium."

[4]) de s. c. p. 156. 157.

[5]) de s. c. p. 172.

[6]) de s. c. p. 159.

ſondern damit, wer bei der einen Wandlung die Allmacht Gottes bewundere, ſie auch in der andern bewundern lerne; auch haben alle andern Beiſpiele, welche er im 9. Kapitel beibringt, mit einer Weſenswandlung nichts gemein, da hier überall die Subjekte vorhanden blieben.[2])

Allerdings hat Ambroſius auch dunkle (der Weſenswandlung günſtige) Stellen; dieſe ſind jedoch nach der Norm der deutlichen zu interpretieren, da ein Mann wie Ambroſius ſich nicht widerſprechen kann.[3]) So läßt ſich Ambroſius von einem ſeiner Zuhörer einwenden:

„Aliud video; quomodo tu mihi dicis, quod Christi corpus accipiam?“ [4]) Hier unterſcheidet alſo der Zuhörer etwas, was er ſieht und nicht bezweifelt und etwas, was er bezweifelt, daß nämlich der Prieſter ſagt, er empfange den Leib Chriſti. Das erſtere, daß man auf dem Altare wirklich etwas Anderes ſehe, als den Leib Chriſti, gibt Ambroſius zu; denn ſonſt hätte er den Zuhörer corrigieren müſſen: du darfſt nicht ſagen: „ich ſehe etwas Anderes, als ich empfange“, ſondern „ich meine nur etwas Anderes zu ſehen“, da ja kein Brod mehr zugegen iſt. Das zweite aber verſpricht Ambroſius darthun zu wollen, daß nämlich das Brod, das man ſieht, nach Empfang der Conſecration nicht mehr bloß Brod iſt, was es ſchon von Natur aus war, ſondern Chriſti Leib, ſo daß man vom Gläubigen, indem er mit dem Munde das Brod empfängt, nicht mit Unrecht ſagen kann, er empfange, wenn er in Chriſtus bleibt, mit dem Herzen den Leib Chriſti, was jenes Brod durch die Conſecration geworden iſt.[5]) Was du mit den Augen des Leibes ſiehſt, iſt ſeiner Natur nach Brod, gemäß göttlicher Segnung aber iſt das Brod Chriſti Leib, den du ſchauen mußt mit den Augen des Herzens, mit den Augen des Glaubens.[6]) Fehlt es doch auch in der gewöhnlichen

[1]) de s. c. p. 162.

[2]) de s. c. p. 164. 180. 218.

[3]) de s. c. p. 173. 176.

[4]) de s. c. p. 176.

[5]) de s. c. p. 177: „Dum ore accipit illud quod videt, quod natura formavit, i. e. panem, si in Christo manet, non injuria dicatur, corde accipere corpus Christi, quod factus est, sed per consecrationem.“

[6]) ibid: „Quantum ad naturam, panis est, quod tu vides oculis corporis; quantum ad divinam benedictionem, ipse panis est corpus Christi, quod attendere debes oculis cordis, oculis fidei.“

Redeweiſe und in der heiligen Schrift nicht an Beiſpielen, die ſich mit den Worten des heiligen Ambroſius vergleichen laſſen. Setzen wir den Fall, ein Privatmann, z. B. Petrus Girald, ſei zum Biſchof conſecriert worden, betrage ſich aber nicht würdig und werde deshalb von jemand zur Rede geſtellt. Da iſt es etwas ganz Gebräuchliches, wenn der Tadelnde ſpricht: Was willſt du, Girald, was treibſt du? Bedenkſt du nicht, daß du nicht mehr Girald biſt, ſondern ein Biſchof der Kirche? Erträglich war es, daß du dich ſo betrugſt, ſolange du noch Girald warſt; jetzt aber muß man an dir nicht mehr das betrachten, was du warſt, ſondern wozu du geweiht worden biſt. Ähnlich ſpricht ſich Chriſtus der Herr ſelbſt aus: Meine Lehre iſt nicht meine Lehre; wer an mich glaubt, der glaubt nicht an mich; ein Wurm bin ich und kein Menſch. Der heilige Cyprian läßt einen Jüngling, der ſich von einer ſchändlichen Liebe losgeriſſen hatte, zur Genoſſin ſeiner Sünde ſprechen: Du biſt zwar noch jene, aber ich bin nicht mehr jener! Wenn alſo der heilige Ambroſius ſagt: das Brod iſt nicht mehr Brod, ſondern Chriſti Leib, ſo darf man ſich hiedurch nicht verwirren laſſen, als lehre er eine Abſumption, ein Aufhören des Brodes; das Brod bleibt ſubſtantiell erhalten, wird aber etwas Höheres, und nach dem Größeren, das in ihm iſt, ſage ich, daß du den Leib Chriſti empfangeſt.[1])

Eine weitere bedenkliche Stelle des Ambroſius lautet: „Quia benedictione natura ipsa mutatur“. Die Gegner verſtehen darunter ſofort eine Weſenswandlung; doch der Heilige gebraucht das Wort „mutare“ unterſchiedslos ſowohl von einer Wandlung, wo die Subjekte bleiben, als auch von einer, wo ſie abſumiert werden. Dieſe Stelle kann alſo nichts beweiſen.[2])

Ferner berufen ſich die Gegner auf folgende Stelle: „Si operatorius est Christ sermo, ut inciperent esse, quae non erant, multo magis operatorius est, ut sint, quae erant, et in aliud

---

[1]) de s. c. p. 176—179: „Panis consecratione suscepta non est aestimandus, quod est panis, quod eum natura formavit, sed secundum quod eum benedictio corpus Christi esse instituit; multoque pluris est in pane sacrificii ecclesiae, quam quod habet a natura ac per hoc secundum quod majus in eo est, dico, te corpus Christi ab altari accipere.“

[2]) de s. c. p. 179. 180. 182.

commutentur".[1]) Ut sint, quae erant, ſchreibt Ambroſius, nicht: ut desinant; er will alſo keine Weſenswandlung ſtatuieren. Dafür ſpricht auch das: „multo magis" operatorius est. Denn Nichtſeiendes in's Sein und ein Seiendes ſeinem Weſen nach in ein anderes verwandeln, iſt beides gleicherweiſe Sache göttlicher Allmacht; leichter dagegen iſt es, aus etwas ſeinen Qualitäten nach etwas Anderes zu machen, und hier paßt das „multo magis".[2]) Nun will ſich Lanfranc damit helfen, daß er behauptet, es ſei bei den Worten: ut sint, quae erant" zu ergänzen „specie". Allein eine Ergänzung darf nur dann ſtattfinden, wenn das zu Ergänzende im betreffenden Satze ſchon enthalten und gleichſam eingeſchloſſen iſt; im gegebenen Falle ſpricht aber der ganze Zuſammenhang dagegen, da Ambroſius die Verwandlung des Brodes mit der Rechtfertigung vergleicht, bei der doch die Subjekte bleiben.[3]) Ferner kann ja die Spezies nicht mehr vorhanden ſein, wenn die Subſtanzen von Brod und Wein es nicht mehr ſind; Gott ſelbſt wäre es unmöglich, die Accidentien zu erhalten, wenn die Subſtanzen abſumiert ſind. Das aber könnte Gott, wenn wirklich Fleiſch und Blut Chriſti durch Weſenswandlung zugegen wären, thun, daß er dieſem Fleiſche dasſelbe Ausſehen gibt, wie es zuvor das Brod gehabt hatte; und ſo könnte man dann ſagen: das Fleiſch ſei hinſichtlich ſeiner Farbe und der Gleichheit der Accidentien Brod; nicht aber: das Brod ſei Chriſti Fleiſch. Nehmen wir z. B. zwei Perſonen an, Cato, der nicht mehr lebt, und Brutus, der noch am Leben iſt, und jeder von beiden iſt kahl. Da iſt es nun ganz gewöhnlich und richtig, zu ſagen: Brutus iſt ein Cato an Kahlheit; ungewöhnlich und unrichtig aber wäre es, zu ſagen: Cato iſt ein Brutus an Kahlheit; denn wenn Cato nicht mehr lebt, ſo kann er auch nicht kahl ſein; und wenn Brod und Wein nicht mehr vorhanden ſind, ſo können ſie auch nicht ihrer Species nach etwas ſein. Auch dann, wenn Ambroſius wirklich geſchrieben hätte: operatorius est, ut

---

[1]) de s. c. p. 141. 180. 210. 248. Lanfranc (cap. IX. p. 238) bemerkt, daß in einigen Handſchriften auch die Lesart ſich finde: „operatorius est, ut quae erant, et in aliud commutentur"; Durand, (P. IV. 424 C) hat: „ut sint, quae non erant, et in aliud commutentur".

[2]) de s. c. p. 210. 211.

[3]) de s. c. p. 181.

sint specie, quae erant, auch dann würde folgen, daß Brod und Wein noch präſent ſind, denn der Satz würde bedeuten: operatorius est, ut sint (specie) ea, quae erant, i. e. panis et vinum. Wenn z. B. jemand bei Lebzeiten des Tullius und Catilina von zwei Zeitgenoſſen ſagen würde: Lälius iſt ein Tullius an Beredſamkeit, Cetegus iſt ein Catilina an Schlechtigkeit, ſo würden zwar Tullius und Catilina nicht wirklich zugegen ſein, aber es müßte notwendig Lälius und Cetegus vorhanden ſein; denn wie feſtſteht, daß Lälius der Lälius iſt ſeiner Perſon nach, ſo wird auch feſtſtehen, daß Lälius Cicero iſt, aber nicht der Perſon, ſondern nur der Beredſamkeit nach, wenn überhaupt wahr ſein ſoll, daß Lälius von einem unberedten durch Studium in einen beredten ſich verwandelt hat, in Kraft desjenigen, der nicht blos wirken kann, daß, was nicht iſt, zu ſein anfängt, ſondern auch, daß Lälius bleibt, der er war, und in einen Cicero ſich verwandelt, der er zuvor unberedt nicht war.[1])

Weiter ſchreibt Ambroſius: „Forte dices: Speciem sanguinis non video.“ Darauf hätte nun Ambroſius, würde er Lanfranc's Meinung beipflichten, entgegnen müſſen: Du darfſt nicht ſagen: ich ſehe das Ausſehen, die Spezies, des Blutes nicht, ſondern: ich meine ſie nicht zu ſehen. Denn wenn im Kelche nichts Anderes iſt als Chriſti Blut und doch der Inhalt des Kelches dem Gefühl, Geſchmack, Geruch ausgeſetzt iſt, ſo muß notwendig entweder nichts oder Blut geſehen werden. Was antwortet nun Ambroſius? „Sed habet similitudinem“ — als wollte er ſagen: ich leugne nicht, daß du die Geſtalt des Blutes keineswegs ſiehſt, weil in Wirklichkeit das, was du im Kelche ſiehſt, Wein iſt, aber nicht bloßer Wein, ſondern auch ein Sacrament, ein heiliges Zeichen des Blutes Chriſti. Du ſagſt, du ſeheſt die Geſtalt des Blutes nicht; aber ich ſage ja auch nicht, daß du das ſeheſt, ſondern nur eine Ähnlichkeit, wobei notwendig zu ergänzen iſt: mit dem Blute, ſo daß der ganze Satz lautet: Du ſiehſt im Kelche nicht Blut, ſondern nur eine Ähnlichkeit desſelben, wie denn überhaupt das Sacrament eine Ähnlichkeit mit dem trägt, deſſen Sacrament es iſt. Nun kommen zwar Paſchaſius und Lanfranc und werfen die allmächtige Wahrheit mit Steinen, indem ſie behaupten, es ſei bei den Worten: „sed habet similitudinem“ zu ergänzen: „vini“,

[1]) de s. c. p. 212—214.

als sei nach Ambrosius auf dem Altare kein Wein, sondern Christi Blut zugegen, das aber zur Verhütung des Horrors mit den Accidentien des Weines verhüllt sei. Allein diese Accidentien könnten eben nach Absumption ihres Subjektes nicht mehr vorhanden sein, und eine solche Verhüllung des Blutes wäre auch unnütz, da sie ja den Geist über die Gegenwart des Blutes doch nicht täuschen könnten.[1]) Das Abendmahl mußte vielmehr von Gott so eingesetzt werden, daß das, was er bezüglich des Trinkens seines Blutes verordnete, nicht eigentlich, nicht vom Munde und Magen zu verstehen, sondern auf die Ähnlichkeit zu beziehen ist, so daß du das Sacrament, das heilige Zeichen, an dem nichts ist, wovor es dich schaudern könnte, mit dem Munde empfängst, aber gleichwohl der Kraft der wahren Natur des Leibes Jesu theilhaftig wirst.[2])

Daß wirklich bei: „sed habet similitudinem" zu ergänzen ist „sanguinis", nicht, wie Lanfranc will, „vini", ergibt sich aus den Worten des hl. Ambrosius selbst: „Sicut enim similitudinem mortis sumpsisti, ita similitudinem preciosi sanguinis bibis."[3]) Hier gesteht also der Heilige mit nackten Worten es ein, daß das, was man im Abendmahl empfängt, nicht Christi Blut selbst, sondern nur etwas diesem Ähnliches, nämlich Wein, das heilige Zeichen, Sacrament, die Ähnlichkeit des Blutes sei. Christi wirkliches Blut könntest du ja gar nicht empfangen, seinen wirklichen Leib nicht essen; denn er ist ja im Himmel und verläßt denselben bis zum Weltende nicht[4]); ferner bezeichnet es ja Augustin als den größten Frevel, Menschenfleisch zu essen, Menschenblut zu trinken, wenngleich das Fleisch und Blut Christi[5]); auch wäre das des Menschen unwürdig, wirkliches Fleisch eines Menschen zu essen, vollends unwürdig, aber wäre es Gottes, einen solchen Befehl zu geben[6]); überhaupt würde Christi Leib, wenn er auch so groß wäre wie der höchste Turm oder der gewaltigste Berg, für die Bissen der ganzen Welt durch so viele

[1]) de s. c. p. 219—222.

[2]) de s. c. p. 250.

[3]) de s. c. p. 254. Durand, (P. V. 427 B) sagt von dieser Stelle: „Ecce unde tota processit quaestionis inter insipientes dissensio".

[4]) de s. c. p. 148.

[5]) de s. c. p. 222.

[6]) de s. c. p. 96. 97.

Jahrhunderte nicht ausreichen, ſondern ſchon längſt aufgezehrt ſein.[1]) Es verhält ſich eben auch hier wieder mit dem heiligen Abendmahle wie mit der Taufe. Die Taufe iſt eine Applikation, Zuwendung des Todes Chriſti an den Gläubigen *ohne wirklichen Tod*; das heilige Abendmahl iſt eine Applikation, ein *geiſtiges Aneignen* des Leibes und Blutes Chriſti von Seite des Gläubigen *ohne wirkliches Eſſen, leibliches Trinken* des Fleiſches und Blutes. „Wie dir das Blut deines Herrn, aber nicht ſinnenfällig, vorgeſetzt iſt, damit du (in der heiligen Taufe) damit gewaſchen werdeſt, ſo iſt es dir auch vorgeſetzt, aber nicht ſinnenfällig, um damit getränkt zu werden. Hätte dir Gott dies dem äußern Menſchen nach auf ſinnenfällige Weiſe zu thun befohlen, ſo würdeſt du dich mit Recht zuerſt und hauptſächlich der Würde deiner geiſtigen Natur nach entſetzen; ſo aber iſt dir nichts vorgeſetzt, was dir mit Recht Entſetzen einflößen könnte. Es verlangt von dir Chriſtus der Herr, daß du glaubeſt, durch ſeine barmherzigſte Liebe zum Menſchengeſchlechte ſei es geſchehen, daß er ſein Blut vergoß, und dadurch, daß du an ſein Blut glaubſt, wirſt du von aller Sünde abgewaſchen (in der Taufe); er verlangt von dir, daß du eben dieſes ſelbe Blut immer im *Gedächtniſſe* habeſt, es gleichſam als deiner Seele Wegzehrung zur Vollendung deiner Lebensweiſe, als das Leben deiner Seele betrachteſt, wie du dein äußeres Leben durch äußere Speiſen erhältſt.[2]) Der Herr verlangt auch, daß du, indem du innerlich glaubſt, daß Gott alſo die Welt geliebt, daß er ſeinen Eingebornen dahingab als Sühne für die Sünden, auch äußerlich in dies Element des Waſſers eintauchſt und dir ſo der Tod Chriſti durch das äußere Ding, das Element des Waſſers, in das du wie ein Sterbender nieder-, aus dem du wie ein Neugeborner emportauchſt, abgebildet werde; er verlangt von dir, daß du durch das leibliche Eſſen und Trinken, das *mittelſt*

[1]) Petrus Venerabilis (adv. Petrobrus. 64 erzählt): „Als einſt Berengar zu Angers weilte und mit einigen über das hl. Altarsſacrament diſputierte, ſprach er: „Wenn auch der Leib Chriſti von ſolcher Größe wäre, wie dieſer Turm, deſſen Rieſenbau ſich vor unſeren Augen erhebt, ſo wäre er doch von ſo vielen Völkern des ganzen Erdkreiſes ſchon vor vielen Jahren verſpeiſt und aufgezehrt worden". Ähnliches berichtet Guitmund, (b. m. L. XVIII. 449), nur hat er ſtatt des Turmes einen Berg.

[2]) de s. c. p. 222.

der äußern Dinge, Brod und Wein, geſchieht, dich erinnerſt an's geiſtige Eſſen und Trinken, das mit dem Fleiſche und Blute Chriſti im Geiſte geſchieht, indem du dich labſt in deinem Innern an der Menſchwerdung und dem Leiden des Wortes Gottes, auf daß du gemäß der Demut, mit welcher das Wort Fleiſch geworden, und gemäß der Geduld, mit der es ſein Blut vergoß, auch ſelbſt dein inneres Leben einrichteſt und geſtalteſt, in aller ſchuldigen Demut und Geduld dich auszeichneſt, darin deine Ruhe, darin deine Freude ſucheſt, wie du im äußern Leben in Speiſe und Trank deine Befriedigung ſuchſt.[1]) Wie bei der Taufe der Täufling ſtirbt ohne das Grauen des Todes, ſo wird im Abendmahle der Gläubige erquickt ohne Schauder des Blutes; äußerlich empfangen beide das ſichtbare heilige Zeichen, innerlich aber empfängt der Täufling die Sache des Sacraments, nämlich den Tod Chriſti, damit er, dem alten Menſchen abgeſtorben, einen neuen lebe; ſo möge ſich auch der Communicant beim Empfange des Sacraments die Sache ſelbſt, nämlich Chriſti Leib und Blut, zu Gemüte führen, eſſen und trinken, in der Menſchwerdung und im Leiden Chriſti ſeine Erquickung und Beruhigung ſuchen; er möge ſterben, um zu leben. Wie du erwägſt, daß Chriſtus der Herr die Seinigen abwaſcht mit ſeinem Blute und ſie doch nicht mit ſeinem Blute körperlich benetzt, ſo glaube auch, daß nach Chriſti Willen die Gläubigen an ſeinem Fleiſche und Blute ſich laben ſollen, ohne ſich doch eines Frevels oder Greuels ſchuldig zu machen. Wie Gott dem Abraham befahl, ſeinen Sohn zu opfern, und Abraham dies von einem leiblichen Töten Iſaac's verſtand, was doch ein von Gott nicht gewollter, entſetzlicher Kindesmord geweſen wäre; wie Gott darauf Abraham am leiblichen Morden ſeines Sohnes verhinderte und ihm zum Erſatze einen Widder verſchaffte, mit dem geiſtigen Opfer, der geiſtigen Bereitwilligkeit Abraham's ſich begnügend; ſo befiehlt auch Chriſtus der Herr ſeinen Gläubigen, ſie ſollten ſich an ſeinem Fleiſche und Blute laben, in ſeinem Blute ſich abwaſchen, meint aber auch hier ein geiſtiges, und nicht ein leib-

[1]) de s. c. p. 223. Vgl. Auguſtin, (de doctr. christ. lib. III. cap 16), woraus Berengar dieſe Gedanken entlehnt.

liches Eſſen und Trinken mit dem Mund und den Zähnen, oder ein äußeres leibliches Abwaſchen in Bädern oder in einem Faſſe, bietet uns vielmehr zum Erſatze Brod und Wein zum Genuſſe, Waſſer zur Abwaſchung dar. Dieſen Gedanken alſo wollte Ambroſius ausdrücken, wenn er ſagte: „Similitudinem preciosi sanguinis bibis.“[1])

Lanfranc ſtützt ſich insbeſondere auf serm. VI. de sacram., welcher alſo beginnt: „Wie der Sohn Gottes, unſer Herr Jeſus Chriſtus, wahrer Gott iſt, nicht wie die Menſchen aus Gnade, ſondern als der Sohn aus der Subſtanz des Vaters, ſo iſt es das wahre Fleiſch Chriſti, das wir empfangen, und ſein wahres Blut, mit dem wir getränkt werden.“ [2]) Hier denken die Gegner wieder ſofort an ein körperliches Eſſen und Trinken mittels der Zähne, während doch ein geiſtiges, unkörperliches Eſſen und Trinken der Seele gemeint iſt. Ambroſius will ſagen: Wie Chriſtus wahrer Gott iſt wie Gott Vater, ſo iſt er auch wahrer Menſch wie die Menſchen, was die Manichäer leugnen, welche lügen, Chriſtus habe nur einen Scheinleib gehabt; wäre dies richtig, dann hätte Chriſtus umſonſt verordnet, daß ſein Volk beim körperlichen Eſſen und Trinken eingedenk ſein ſolle der geiſtigen Labung an der Menſchwerdung und dem Leiden des Wortes Gottes, weil die Menſchwerdung und das Leiden vorausſetzt, daß er einen wahren Leib gehabt habe. Gleicherweiſe ſind gegen die Manichäer gerichtet die Worte des hl. Hilarius, die von den Gegnern ſo oft citiert werden: „Si vere verbum caro factum est, et si vere verbum carnem factum in cibo dominico sumimus“ ꝛc.[3])

---

[1]) de s. c. p. 254—256.

[2]) de s. c. p. 236—238.

[3]) de s. c. p. 236—238. Berengar ſchreibt an Adelmann (Mart. IV. 109. 110): „Noveris me nunquam Manichaeorum admisisse sententiam. Illi enim phantasticum, ego verum et humanum corpus Christi fuisse et tenui et teneo. Ego Christi corpus post expertam obendienter mortem in immortalitatem et impassibilitatem sublimatum ad dexteram patris residere non nescio. Ego certissimum video, cum concedam, dari aliqua, ut Christi corpus fiat, concedendum mihi esse omnino, cum Christus non nisi verum Corpus habuerit, ut etiam verum corpus Christi fiat“. Act. Conc. Rom. (Mart. IV. 107) ſagt er: „Quod scripserunt de improprietate naturae et veritate substantiae, contra me non scripserunt: ego ita habebam, panem

Am meiſten berufen ſich die Gegner auf die Worte des heiligen Ambroſius: „Et hoc quod conficimus corpus ex virgine est.“ Doch dieſe Worte dürfen nicht aus dem Zuſammenhange geriſſen werden. Im Vorausgehenden hatte der Heilige geſagt: „Sed quid argumentis utimur? omissis argumentis *suis* utamur exemplis.“ Dies Wörtchen „suis“ iſt zu betonen. Ambroſius will nämlich ſagen: Nachdem ich mich zum Beweiſe meiner Behauptung, daß du den Leib Chriſti in etwas Anderm, nämlich im conſecrierten Brode empfangeſt, weithergeholter Vergleiche bedient habe, will ich einen naheliegenden vorbringen. Ein naheliegendes Beiſpiel für den im Abendmahl ſich vollziehenden Wandlungsproceß iſt der Hinweis auf die Menſchwerdung Chriſti; weithergeholt iſt der Vergleich mit den Meeres- und Jordansfluten, dem auf dem Waſſer ſchwimmenden Beile des Prophetenſchülers ꝛc., obwohl dieſe Wandlung mit der Wandlung des Brodes in Chriſti Leib inſofern eine Ähnlichkeit hat, als beiderſeits die Subjekte auch nach der Wandlung erhalten bleiben; ganz geſucht und am weiteſten hergeholt iſt aber der Vergleich der Abendmahlswandlung mit der Wandlung des Stabes in die Schlange, weil bei letzterer eine Abſumption des Subjektes eintrat, bei erſterer nicht. Nunmehr aber will ich den euchariſtiſchen Leib Chriſti nicht mehr bloß mit fremden, fernliegenden Dingen vergleichen, ſondern mit ſich ſelbſt, die Wandlung des Brodes in Chriſti Leib mit der Erzeugung dieſes Leibes. Wie nämlich der Leib Chriſti *erzeugt* wurde *wider die allgemein bekannte Erzeugungsweiſe*, ſo wird auch das Brod in Chriſti Leib *verwandelt* wider die *allgemein bekannte, allgemein angenommene Wandlungsweiſe*, der gemäß aus dem,

---

et vinum sacrata in altari esse non alius cujusdam sed proprium Christi corpus, non fantasticum, sicut Manichaei, sed verum et humanum“. Martène ſchließt aus letzterer Stelle, Berengar habe nur die Transſubſtantiation, nicht auch die reale Präſenz geleugnet. Doch dieſe Worte wollen im Sinne Berengar's nur beſagen, daß Brod und Wein Zeichen eines wahren, nicht eines phantaſtiſchen, eines Scheinleibes ſeien. Berengar wollte ſich gegen die Inſinuation wehren, als ſtecke er mit der damals wieder auftauchenden Secte der Neu-Manichäer unter einer Decke, wie ihn ja Biſchof Dietwin von Lüttich wirklich in ſolchem Verdachte hatte, indem er ihn beſchuldigte, er verwerfe nicht bloß die kirchliche Abendmahlslehre, ſondern auch die *Kindertaufe* und die *Ehe*.

was ist, durch Zerstörung seines Subjekts etwas zu sein beginnt. Wenn Ambrosius sagt: Auch der Leib, den wir bereiten, ist aus der Jungfrau erzeugt, so kann darunter nicht gemeint sein, es werde Christi Leib wahrhaft im Sacramente bereitet: es ist vielmehr „Leib Christi" nur statt „Sacrament des Leibes Christi" gebraucht.[1])

Kurz, es ist evident, klar wie das Sonnenlicht, daß die Gegner auf Ambrosius keinen Anspruch erheben können; lehrt er doch ausdrücklich, daß Brod und Wein auch nach der Consecration noch substantiell zugegen sind.[2])

Daß auch der heilige Augustin Lanfranc's Lehre nicht billige, ist für Berengar eine ausgemachte Thatsache, die indirekt selbst von den Gegnern zugestanden wird, indem sie, freilich ganz mit Unrecht, behaupten, Augustin stehe mit Hilarius, Hieronymus, Ambrosius, Gregorius in Widerspruch.[3]) Zwar glaubt auch Lanfranc sich auf Augustin's Autorität stützen zu können, besonders auf die Stelle: „Hoc accipe in pane, quod pependit in cruce, hoc bibe in calice, i. e. in vino, quod manavit e latere";[4]) allein eben die Worte „in pane" setzen das Vorhandensein des Brodes notwendig voraus.[5]) Ebenso wenig Beweiskraft hat der gleichfalls von Lanfranc citierte Satz: „Quid tam grate offerri et suscipi posset quam caro sacrificii nostri corpus effecta sacerdotis nostri", der sich auch auf's Kreuzopfer allein beziehen lasse und seine Geltung auch dann hätte, wenn Christus das heilige Abendmahl gar nicht eingesetzt hätte.[6]) Überhaupt sollte doch Lanfranc bei seiner Gelehrsamkeit nicht so läppisch sein, deshalb, weil bei Augustin die Worte: „manducare", „bibere" sich finden, auch

---

[1]) de s. c. p. 184—187.

[2]) de s. c. p. 215: „In evidenti res est, quoquo verba convolvas, luce clarius b. Ambrosii sententia eminet."

[3]) de s. c. p. 170. 242; ep. ad. Drog. (Subendorf p. 215).

[4]) Auf diese Stelle, die einem sermo ad neophytos entnommen sein soll, hatte sich schon Paschasius im 9. Jahrhundert gestützt, im 11. verwerteten sie Durand, Lanfranc, Guitmund; Berengar selbst citiert sie viermal. Doch findet sie sich in keiner ächten oder unächten Rede ad neophytos; vgl. Rückert, (das Abendmahl, p. 364). Anastasius von Angers citiert sie als Ausspruch Cyprians (Dachery, opp. Lanf., p. 22) und Augustins.

[5]) de s. c. p. 259.

[6]) de s. c p. 262.

gleich den Schluß zu ziehen, Auguſtin lehre ein körperliches Eſſen und Trinken des Leibes Chriſti, während er doch nur einen geiſtigen Genuß betonen wolle.[1]) Finden ſich bei Auguſtin Stellen, welche der Lehre Lanfranc's günſtig lauten, ſo iſt das nur ſcheinbar; dagegen fehlt es nicht an ſolchen Ausſprüchen des großen Lehrers, welche ſich nur mit der Lehre Berengar's, nicht mit der der Gegner vertragen. Dahin gehören alle jene Stellen, wo Auguſtin den Begriff eines Sacraments als eines ſichtbaren Zeichens unſichtbarer Gnade feſtſetzt, da doch nach Lanfranc nach der Conſecration Brod und Wein abſumiert, Chriſti Fleiſch aber unſichtbar zugegen, alſo nichts Sichtbares vorhanden iſt.[2]) Ferner lehrt Auguſtin deutlich, daß mit dem Munde nur das heilige Zeichen, die Sache ſelbſt aber nur mit dem Herzen empfangen wird und zwar nur vom würdigen Empfänger. Von denjenigen kann man nicht ſagen, daß ſie Chriſti Leib eſſen, welche nicht unter die Glieder Chriſti zu rechnen ſind. Nur wer in Chriſtus bleibt und Chriſtus in ihm, nur der genießt Chriſti Fleiſch und Blut, der andere kann wohl das Sacrament empfangen, nicht aber die Sache und zieht ſich zugleich ſchweres Gericht zu.[3]) Es ſteht feſt, daß Chriſti wahrer Leib auf dem Altare vorgelegt wird, aber geiſtig für den innern Menſchen, und daß Chriſti wahrer Leib nur von denen, die Glieder Chriſti ſind, gegeſſen werde.[4]) „Was rüſteſt du Zahn und Magen?“ ſagt Auguſtin; „an ihn glauben, das heißt Chriſtum, das lebendige Brod, eſſen; wer an ihn glaubt, der ißt ihn.“[5]) Und anderswo: „Diejenigen, welche Chriſti Demut und Leiden nachahmen, werden gleichſam mit ſeinem Leibe geſättigt.“ „Wenn wir Chriſtum eſſen, ſo machen wir aus ihm keine Teile, wie dies im Sacramente geſchieht; in Teilen wird er gegeſſen

[1]) de s. c. p. 260. 261; daſelbſt eine Erzählung aus Berengar's Studentenzeit.

[2]) de s. c. p. 67. 114. 90. 192. 193. 136. 137. 225. 263. act. Conc. Rom. p. 107; ad Adelm. p. 110.

[3]) de s. c. p. 166. 167. 264. 265. 266. 267.

[4]) ep. ad Adelm. p. 110: „Constat verum Christi corpus in ipsa mensa proponi, sed spiritualiter interiori homini verum in ea Christi corpus ab his dumtaxat qui Christi membra sunt, incorruptum, intaminatum inattritumque spiritualiter manducari.“

[5]) de s. c. p. 265.

und bleibt doch ganz und unverſehrt; in Teilen wird er gegeſſen im Sacramente, und bleibt doch ganz und unverſehrt im Himmel, ganz und unverſehrt nicht in deinem Munde, nicht in deinem Magen, ſondern in deinem Herzen.[1]) Ausdrücklich ſchreibt Auguſtin: „Chriſto wird mit dem Vater das Opfer des Brodes und Weines dargebracht[2]); mittels des Weines überreicht uns Chriſtus ſein Blut".[3]) Ausdrücklich ſchreibt Auguſtin de doctr. christ. lib. III cap. 16, daß die Worte Chriſti: „Wenn ihr das Fleiſch des Menſchenſohnes nicht eſſet" ꝛc., figürlich zu verſtehen ſind[4]): iſt es nun eine Figur, wie kann es die Wahrheit ſein?[5]) Ausdrücklich ſchreibt er ad Bonif.: Das Sacrament des Leibes Chriſti ſei nur in gewiſſer Hinſicht, „secundum quemdam modum", der Leib Chriſti[6]); ausdrücklich ſchreibt er: „Nicht dieſen Leib, den ihr ſeht, ſollt ihr eſſen, nicht jenes Blut trinken, welches diejenigen vergoſſen haben, die mich kreuzigten".[7]) Da nun Chriſtus offenbar nur einen Leib hat und die Gläubigen nach Auguſtin dieſen nicht empfangen, ſo folgt, daß man nur ein Zeichen desſelben erhalte.

Weitere Zeugen wider Lanfranc's Thorheit ſind ferner der heilige Hieronymus, welcher ſagt, daß Joh. VI. nicht wörtlich, ſondern geiſtig zu faſſen ſei[8]); der heilige Papſt Leo, welcher ſchreibt: „Das empfängt man mit dem Munde, was man im Glauben bekennt"; es ſteht feſt, daß in der ganzen Zeit vor oder nach Leo niemand deshalb als ein Häretiker galt, weil er glaubte, die Labung der Gläubigen am Leibe und Blute des Herrn beziehe ſich auf den inneren Menſchen und geſchehe geiſtiger, nicht körperlicher Weiſe, der äußere Menſch empfange, ſichtbar mit dem

---

[1]) de s. c. p. 237.

[2]) de s. c. p. 242: „(Christo) cum patre sacrificium panis offertur et vini."

[3]) de s. c. p. 264: „Per vini sacramentum commendat sanguinem suum."

[4]) de s. c. p. 165.

[5]) Guitmund, lib. II. p. 452 A: „Hic fortasse respondebit umbraticus quod et dicere solitus est: si figura est, quomodo veritas?"

[6]) Vgl. Guitmund, lib. II. p. 454 F.

[7]) Lanfranc, cap. XVIII. 246: „In his postremis b. Augustini verbis exultas. In his vicisse te et superiorem esse gloriaris, his firmamentum tuae defensionis te invenisse gratularis"; cfr. Guitmund, lib. II. p. 453 E.

[8]) de s. c. p. 269—271.

unde nur das heilige Zeichen allein.[1]) Der heilige Papſt Gregor lärt, es werde das Blut Chriſti nicht bloß mit dem Munde s Leibes, ſondern auch mit dem Munde des Herzens getrunken.[2])

Aber auch abgeſehen von jeder anderen Schrift genügt der non des römiſchen Meßbuches allein ſchon, um Lanfranc voll- mmen zu widerlegen.[3]) Der Prieſter betet: „Wir bitten dich n inniglich, o mildeſter Vater, durch Chriſtum, deinen Sohn, ſern Herrn, daß du annehmen und ſegnen wolleſt dieſe Gaben.“ ill denn Lanfranc's Thorheit nicht begreifen, daß hier nicht n einer Abſumption, von einer Vernichtung durch Weſens- ndlung, ſondern vielmehr von einer Veredelung, Erhebung des :odes die Rede iſt?[4]) Ferner heißt es: Wir bitten dich nun, Herr, daß du dieſes Opfer unſres Dienſtes und deiner ganzen :meinde huldreich annehmeſt“; „dieſes Opfer wolleſt du, wir ten dich, o Herr, in allem ſegnen, gutheißen, beſtätigen, dir genehm und wohlgefällig machen“. Alſo huldreich annehmen l der Herr unſer Opfer, d. h. Brod und Wein, aber nicht es ldreich vernichten, zerſtören, abſumieren.[5]) „Auf daß es werde r Leib und das Blut deines geliebteſten Sohnes *für uns*.“ ſo nur *für uns*, *nicht für alle Geſchöpfe* ſoll die Hoſtie der ib Chriſti werden; würde nun aber eine Weſenswandlung ttfinden, die Brodesſubſtanz abſumiert und durch Generation :es Subjektes eine Fleiſchpartikel auf dem Altare präſent, *ſo ürde das Opfer des Altares der Leib Chriſti nicht oß für die Menſchen, ſondern auch für die Mäuſe, r die Vögel, für die Fäulnis und das Feuer*.[6]) Nach r Conſecration betet der Prieſter: „Würdige dich, auf dieſes ɔfer mit gnädigem und mildem Antlitze herabzuſchauen“. Hier uß doch nicht bloß ein ſo gelehrter Mann, wie Lanfranc, ſondern bſt ein Blödſinniger, ein Blinder, einſehen, daß die Kirche nicht tig habe, Gott zu bitten, er möge gnädig herabſchauen auf den nzen Leib Jeſu Chriſti oder einen Teil desſelben![7]) Wenn es

[1]) de s. c. p. 274. 275.
[2]) de s. c. p. 275. 276.
[3]) de s. c. p. 277.
[4]) de s. c. p. 277. 278.
[5]) de s. c. p. 278.
[6]) de s. c. p. 278. 279.
[7]) de s. c. p. 280.

ferner heißt: „Wie du dich gewürdigt haſt, anzunehmen die Gaben deines gerechten Knechtes Abel und das Opfer unſeres Erzvaters Abraham und das heilige, unbefleckte Opfer, welches dir dein oberſter Prieſter Melchiſedech darbrachte“ — gilt hier nicht das Wort: Das Licht leuchtet in der Finſternis und Lanfranc's Thorheit hat es nicht begriffen? Denn welcher Thor, welcher Narr wird Chriſti Leib als gleichwertig aufführen mit dem Lamme Abels oder Abrahams und dem Brode und Weine Melchiſedechs, als könnte es Gottes würdig ſein, daß der Prieſter ihn bittet, das unvergleichlich Erhabenere nicht anders aufzunehmen, als das unvergleichlich und unermeßlich Geringere? [1])

In einer Oration auf das heilige Weihnachtsfeſt heißt es: „Coelesti mysterio pascimur et potamur.“ Das lautet ganz anders als Lanfranc's Behauptung, was nach der Conſecration auf dem Altare ſei, nämlich der Leib Chriſti, von dem er doch ſelbſt zugeſtehen muß, daß er incorruptibel und impaſſibel und bis zum Weltende im Himmel ſei, werde von den Händen der Prieſter auf ſinnenfällige Weiſe berührt, gebrochen und mit den Zähnen zerkaut. Wäre dem ſo, ſo würde im Abendmahl kein Myſterium vorhanden ſein, man müßte denn nur das ein Myſterium nennen, was man mit der Hand, dem Fuß, dem ganzen Leib und allen Sinnen wahrnehmen kann.[2]) In einer andern Oration endlich betet der Prieſter: „Quae ore contingimus, puro corde capiamus.“ Wie deutlich werden hier Sacrament und Sache des Sacraments unterſchieden — als wollte der Betende ſagen: Wir beſtehen aus Leib und Seele; dein Opfer beſteht aus Sichtbarem und Unſichtbarem, dem Sacramente und der Sache desſelben; verleihe alſo, daß wir, indem wir unſerm ſichtbaren Beſtandteile nach den ſichtbaren Beſtandteil deines Opfers, d. h. das Sacrament genießen, auch unſerm unſichtbaren Weſen, d. h. unſerm Geiſte nach das empfangen, was am Opfer des Altares unſichtbar iſt, nämlich deinen Leib, damit wir in ihm unſerm Troſt und unſere Ruhe finden und dir danken.[3]) So gibt alſo ſelbſt das Miſſale kund, daß die alte Kirche weit entfernt iſt vom Glauben der Prieſter, welche Lanfranc anhängen, deren Lehre nichts iſt als eine Er-

[1]) de s. c. p. 280. 281.
[2]) de s. c. p. 282. 283.
[3]) de s. c. p. 286. 287.

findung des Paschasius,[1]) die größte Ketzerei,[2]) ja geradezu ein Götzendienst.[3]) Mit einem Appell an's Urteil der Nachwelt und einer Recapitulation seiner Lehre beschließt Berengar sein Buch de sacra coena: „Für den in der Schule Christi Gebildeten, der eine gründliche Untersuchung nicht verschmäht, wird es klar zu Tage treten, daß ich in dieser meiner Gegenschrift wider Lanfranc zu meiner Zeit bezüglich des Tisches des Herrn nichts wider die Wahrheit geglaubt, daß ich alles, was ich hierüber geschrieben, vom Propheten, vom Apostel, vom Herrn der Propheten und Apostel selbst und den unbesiegbarsten Lehrern der Wahrheit, einem Augustin, Ambrosius, Hilarius, Gregorius überkommen habe."[3]) „Diejenigen, welche behaupten, es werde das, was im Opfer Christi consecriert wird, nämlich die Subjekte von Brod und Wein, substantiell absumiert, diese sprechen wider die Wahrheit der prophetischen und apostolischen Lehre, wider die Wahrheit der Lehre Christi; wer behauptet, der Leib Christi werde ganz oder teilweise von den Händen der Priester auf dem Altare berührt und gebrochen, mit den Zähnen zermalmt, der spricht wider die Wahrheit und Würde der Lehre Christi; wer behauptet, der Leib Christi könne, seit er zur Rechten des Vaters sitzt, nicht mehr verwundet, gebrochen, zermalmt werden, der spricht gemäß der Wahrheit und Würde der Lehre der Propheten und Apostel und des Herrn Jesu. Diejenigen, welche behaupten, Christi Fleisch sei teilweise oder ganz durch Generation seines Subjektes neuentstanden und auf dem Altare nach Absumption der Brodssubstanz sinnenfällig zugegen, diese sprechen wider die Autorität der ewigen und unwandelbaren Wahrheit."[4])

Zusammenfassung und Entstehung der Lehre Berengar's.

Führen wir uns nunmehr, um ein übersichtliches Bild der Abendmahlslehre Berengar's zu gewinnen, die Hauptsätze vor Augen, so dürfte sich Folgendes ergeben:

1) Christus hat nur einen einzigen Leib, der sich im Himmel befindet und denselben vor dem Weltende nimmer verläßt; dieser

[1]) ep. ad Richard.. Subendorf p. 212.
[2]) ep. ad Hildebr., Subendorf p. 218.
[3]) de s. c. p. 275.
[4]) de s. c. p. 289.

Leib ist incorruptibel und impassibel und ist wie jeder andere Leib auch jetzt noch den Gesetzen der Leiblichkeit unterworfen, durch die Kategorien des Raumes ꝛc. beschränkt. Daraus folgt: Christi Leib kann a) nicht zugleich im Himmel und auf Erden sein, denn was zu gleicher Zeit an verschiedenen Orten ist, das ist kein Leib[1]); b) auch nicht successive, denn nach der Apostellehre kann Christi Leib nicht etwa den Himmel verlassen und auf die Erde herabkommen; c) so wenig als Christi ganzer Leib kann eine Partikel desselben im Abendmahle präsent sein, da er kraft seiner Incorruptibilität nicht in Stücke zerschnitten werden kann, anders aber eine Partikel des wahren Leibes Christi nicht zugegen gedacht werden könnte.[2])

2) Wollte man gleichwohl an der Annahme der wahren Gegenwart des ganzen oder teilweisen Leibes Christi festhalten, so wäre das nur dadurch möglich, daß in jedem einzelnen Consecrationsakte durch Gottes Allmacht Christi Leib ganz oder teilweise neuerschaffen würde. Doch was schon 1000 Jahre existiert, kann nicht erst neu hervorgebracht werden; auch wären ja so zwei verschiedene Fleische Christi vorhanden.[3])

3) Es ist unleugbar, daß nach der Consecration die Accidentien des Brodes und Weines noch sinnenfällig erhalten sind; also müssen auch ihre substantiellen Träger, Brod und Wein, noch vorhanden, können gar nicht durch Wesenswandlung absumiert sein, da es selbst für Gott geradezu unmöglich ist, daß ein Accidens ohne sein Subjekt existiere, so wenig als ein Prädikat ohne Subjekt.[4])

4) Die Einsetzungsworte: Dies ist mein Leib, bedeuten so viel als: Dies Brod ist mein Leib, und sind tropisch zu verstehen, wie man auch sagt: Christus ist der Eckstein.[5])

5) Obwohl beim Abendmahle Brod und Wein substantiell bleiben, was sie sind, so geht doch eine Veränderung, Verwandlung vor sich, die mit dem Rechtfertigungsprocesse Ähnlichkeit

---

[1]) de s. c. p. 199; cf. p. 266: „Corpus enim, in quo surrexit, uno loco esse oportet.“

[2]) de s. c. p. 197—200.

[3]) de s. c. p. 90—92; 94—99 ꝛc.

[4]) de s. c. p. 92. 93. 127. 211. 212 ꝛc.

[5]) de s. c. p. 83.

hat.[1]) Brod und Wein erhalten jetzt nicht bloß eine Wirkung auf den Leib, sondern auch auf die Seele, werden heilige Zeichen, Sacramente des im Himmel befindlichen Leibes Christi und können *insofern*, als sie Sacramente des Leibes Christi sind, ihn *bedeuten*, auch selbst Christ Leib *genannt werden*[2]); Brod und Wein sind Christi Leib und Blut für die *Augen des Geistes*, für die *Augen des Glaubens*, für *das Vorstellungsvermögen*.[3])

6) Mit dem Munde des Leibes empfängt man bei der heiligen Communion Brod und Wein, die Sacramente, die Ähnlichkeit des Leibes und Blutes Christi.[4])

7) Brod und Wein sind die Vehikel der geheimnisvollen Verbindung und Lebensgemeinschaft der menschlichen Seele mit Christus. In und mit dem consecrierten Brode[5]) empfängt die Seele nicht etwa bloß, wie die Gegner lehren, eine Fleischpartikel, sondern den *ganzen und unversehrten* Leib Christi, der aber den Himmel nicht verläßt, sondern daselbst bleibt.[6]) Dann ißt, dann trinkt man Christi Fleisch und Blut, wenn man an ihn *glaubt*,[7]) und auf ihn mit Andacht den betrachtenden Blick des Geistes wirft.[8]) Die Seele, der innere Mensch ißt und trinkt Christi Fleisch und Blut, d. h. *denkt, erinnert* sich an das-

---

[1]) de s. c. p. 98. 144. 186.

[2]) de s. c. p. 140. 243. 155.

[3]) de s. c. p. 177: „Quantum ad naturam, panis est, quod tu vides oculis corporis, quantum ad divinam benedictionem ipse panis est corpus Christi, quod attendere debes *oculis cordis, oculis fidei*". Ep. ad Adelm. p. 110: „Concedo autem, panem et vinum altaris post consecrationem altaris secundum scripturas Christi fieri corpus et sanguinem ac per hoc non concedere nullus possum, post consecrationem ipsum panem et vinum facta esse *fidei* et *intellectui* verum Christi corpus et sanguinem"; cf. de s. c. p. 287: „praesta ut .... *cogitatione* sumamus ... corpus tuum".

[4]) de s. c. p. 89. 120. 143. 274.

[5]) de s. c. p. 186: „Dico te accipere corpus Christi *in pane* consecrato"; „per vini sacramentum commendat sanguinem s.", p. 264.

[6]) de s. c. p. 157.

[7]) de s. c. p. 265.

[8]) de s. c. p. 157. 158: „Ad cordis *devotionem*, ad cordis *contuitum* necessario te trahit (b. Ambrosius), ubi venientes ad accipienda sacramenta altaris adortatur."

ſelbe; beim Genuſſe des Brodes und Weines erinnert ſich die Seele an ein geiſtiges Eſſen und Trinken des Fleiſches und Blutes, welches darin beſteht, daß der Communicant in ſeinem Innern an der Menſchwerdung und am Leiden des Logos ſich labt, erquickt und ſättigt und nun auch ſelbſt ſein Leben darnach einrichtet[1]); er erlangt die Kraft und Glorie der wahren Natur des Leibes Chriſti und wird des ewigen Lebens theilhaftig.[2])

8) Doch treten dieſe Wirkungen nur für den würdigen Empfänger der heiligen Communion ein, für den, der in Chriſtus bleibt und Chriſtus in ihm. Der Unwürdige, der kein Glied Chriſti iſt, empfängt nichts als Brod und Wein, die Sacramente, zieht ſich vielmehr ſchweres Gericht zu.[3]) Kein Chriſt gelangt zur Unſterblichkeit, der die Sacramente des Altars geringſchätzt und profaniert.[4])

Aus dem Vorausgehenden dürfte ſich von ſelbſt ergeben, daß bei Berengar weder von einer Weſenswandlung, noch von einer realen Präſenz des Leibes Chriſti die Rede ſein kann, daß er vielmehr eine Lehre vertreten habe, die der Calvin's am meiſten verwandt iſt.[5]) Zwar berichtet Guitmund[6]), die feinere Lehre

---

[1]) de s. c. p. 222: „Exigit, ut ipsum eundem Christi sanguinem semper in memoria habens in eo .... interioris tui vitam constituas"; 223: „Exigit ut per comestionem et bibitionem corporalem, quae fit per .... panem et vinum, commonefacias te spiritualis comestionis et bibitionis, quae fit in mente de Christi carne et sanguine, dum te reficis in interiore tuo incarnatione verbi et passione" .... p. 255: „Interius, qui reficitur, rem ipsam, i. e. corpus Christi et sanguinem sibi ingerat, sibi manducet et bibat, reficiendo se, acquiescendo sibi in incarnatione et passione verbi"; de s. c. p. 287: „Praesta ut ... etiam invisibili nostro, i. e. cogitatione sumamus corpus Christi"; ep. ad Adelm. p. 110: „Non sit: in manum, in os, in dentem, sed: in cognitionem"; cf. de s. c. p. 43.

[2]) de s. c. p. 250. 280.

[3]) de s. c. p. 167. 264. 265. 266; ep. ad Adelm. p. 110.

[4]) de s. c. p. 145.

[5]) Reuter, („de erroribus qui aetate media doctrinam Christianam de s. euchar. turpaverunt" p. 78) weiſt Berengar ſeine Stellung zwiſchen Calvin und Zwingli zu und läßt ihn mehr auf des letzteren Seite neigen. Doch nach dem Vorausgehenden kann es einem Zweifel wohl nicht unterliegen, daß Zwingli's nüchterne Lehre von den bloßen Symbolen in Berengar keinen Anwalt habe; vgl. Kurtz (K.-G. I. 344); Stäudlin (p. 94); Döllinger (I 417)

[6]) lib. I. 442 A; lib. III. 463 D.

Berengar's ſelbſt habe darin beſtanden, daß das Fleiſch Chriſti gleichzeitig in, mit und unter dem Brode zugegen, impaniert ſei. Allein eine derartige Abendmahlsauffaſſung iſt mit Berengar's ganzem Lehrſyſtem ganz und gar unvereinbar[1]) und von ihm gewiß niemals geteilt worden; zugeſchrieben konnte ihm aber eine ſolche Lehre deshalb werden, weil er ſich eben auch für ſeine unkirchliche Anſchauung kirchlicher Ausdrücke bediente, und kein Bedenken trug, zu verſichern, der Gläubige empfange wahrhaft den Leib Chriſti, er empfange das wahre, ganze und unverſehrte Fleiſch Chriſti, er empfange im Brode, mittels des Weines Chriſti Fleiſch und Blut, während er doch nur ſagen wollte, man empfange das Sacrament, heilige Zeichen, des wahren Leibes Chriſti[2]); daß ein ſolches Verfahren nicht recht ehrlich zu nennen, iſt freilich nicht zu leugnen. Alle Zeitgenoſſen Berengar's, mit einziger Ausnahme Guitmund's, ſtimmen darin überein, daß der Scholaſtikus gelehrt habe, die Euchariſtie ſei nicht der wahre Leib Chriſti, ſondern nur ein Schatten, eine Figur desſelben; ſo ein Adelmann[3]), Hugo von Langres[4]), Ascelin[5]), Durand[6]), Lanfranc[7]), Gozechin[8]), Wolphelm[9]), Bernald von

---

[1]) Vgl. Neander (IV. 366 A. 4.) — Auch Brucker, (L'Alsace et l'Église II. 139) ſchreibt Berengar eine Art Impanationslehre zu.

[2]) Erinnern wir uns nur an die Synode von Tours, wo Berengar die Erklärung abgab: „Certissimum habete, dicere me, panem atque vinum altaris post consecrationem esse revera corpus et sanguinem" de s. c. p. 51; ep. ad. Adelm. p. 110: „Constat verum Christi corpus in ipsa mensa proponi .... verum Christi corpus ... manducari"; de s. c. p. 157: „Nullus fidelium cogitare debet se ad refectionem animae suae accipere nisi totam et integram domini Dei sui carnem"; de s. c. p. 164: „Dico te accipere corpus Christi in pane consecrato." Vgl. Döllinger, (l. c.); Durand, (P. I. p. 420 F).

[3]) ep. ad Bereng., (bibl. m. L. XVIII. 438 F).

[4]) ibid. 417 E. F.

[5]) ep. ad Bereng., (Dachery opp. Lanf. p. 25).

[6]) z. B. P. I. l. c. p. 420 E. F. u. ö.

[7]) Lanfranc nennt Berengar geradezu „negator corporis et sanguinis", cap. IV. 235; VI. 236; VIII. 237; ſagt von ihm: in solo sacramento rem totam constituis", VIII. 237.

[8]) ep. ad Valch., Bouquet XI. 501.

[9]) ep. ad Meginh., (Mabill. act. SS. S. VI. P. II. p. 681 s).

Conſtanz[1]) u. a., ſo daß ſchon um dieſes äußern Zeugniſſes willen über die eigentliche Natur der Lehre Berengar's kein Zweifel erhoben werden ſollte. Erſt ſpäter, als im Laufe der Zeiten Berengar's Schriften verloren gegangen, auch wohl als häretiſches Gift von ängſtlichen Gemütern zur Verhütung alles Ärgerniſſes auf die Seite geſchafft waren, begann man zu ſtreiten, welches ſeine wahre Meinung geweſen ſein möchte.

Luther erblickte in Berengar „einen Vorläufer der ihm ſo verhaßten Sacramentierer, deſſen Irrtum Carlſtadt und Zwinglius bloß erneuerten" und ſchreibt: „Darum thun die Schwärmer Unrecht, ſowohl als die Gloſſa im geiſtlichen Recht, daß ſie den Pabſt Nicolaus ſtrafen, daß er den Berenger hat gedrungen zu ſolcher Bekänntniß, daß er ſpricht: Er zudrücke und zuriebe mit ſeinen Zähnen den wahrhaftigen Leib Chriſti. Wollte Gott, alle Päbſte hätten ſo chriſtlich in allen Stücken gehandelt, als dieſer Papſt mit dem Berenger in ſolcher Bekänntniß gehandelt hat."[2]) Um ſo eifriger machten nun die Reformierten auf Berengar Anſpruch, deſſen ehrwürdige Perſönlichkeit ihrer Sache nur förderlich ſein konnte; ſo Albertin[3]), Larrogue[4]), Basnage[5]), Hoſpinian[6]), Johann Coſin[7]), Biſchof von Durham, Philipp de Mornay[8]), Clerikus[9]) u. a. m. Auch die evangeliſch-lutheriſchen Theologen, wenn ſie gleich den Reformierten parteiiſche Auslegung der berengariſchen Sätze vorwarfen,[10]) ſtellten nicht in Abrede, daß

[1]) Bei Rieberer („de multipl. confut. et damn. Ber.", p. 66) ferner: Sigebert v. Gembl., chron.; (Pertz VI. 359); Sigebert (de script., (Fabric. p. 111); chron. Becc., (Dachery, app. p. 2); Milo Crisp., (Dachery, p. 4. 5); chron. Bernoldi, (Pertz, V. 435); chron. Turon., (Bouq. XII. 461); hist. Franc. fragm., (Bouq. XI. 160); chron. Jo. Bromton, (hist. Angl. Script. 940. 952); chron. monast. Cas., (Muratori, rer. It. Script. IV. 455).

[2]) Leſſing, (geſammelte Werke, VIII. 320); vgl. Diekhoff, (evang. Abendmahl, p. 73 A).

[3]) de sacr. euchar. l. III. p 947 s.

[4]) hist. de l'euchar., p. 602 s.

[5]) hist. de l'Eglise t. II. p. 1391 s.

[6]) hist. sacrament., lib. IV. p. 333

[7]) hist. transubstant p., p. 132 s.

[8]) de l'institution, usage et doctrine du s. sacr. de l'Euchar. p. 1076 s.

[9]) Biblioth. anc. et mod. XV. 306.

[10]) z. B. Fechtius de orig. et superstit. Miss., de concomit. Sacr. app. II. p. 1084; Tribbechovius, de doctorib. schol. c. VI

der Archidiakon eher auf Seite der Reformierten als auf ihrer gestanden habe; so z. B. J. G. Walch [1]). Mehr Licht schien über die Frage verbreitet zu werden durch die von Martène und Durand herausgegebenen acta concilii Romani,[2]), worin Berengar über die Vorgänge auf den beiden letzten römischen Synoden 1078 und 1079 berichtet und die ihm 1079 vorgelegte Glaubensformel bekämpft; auch Bruchstücke seines Briefes an Adelmann wurden entdeckt und mitveröffentlicht. Auf Grund dieses neuen, urkundlichen Materials glaubten Mabillon [3]), Martène und Durand [4]) über Berengar's Lehre ein anderes Urtheil fällen zu müssen, indem sie darlegten, aus der Schonung, mit der die Päpste den Berengar trotz seiner Hartnäckigkeit und wiederholten Rückfälle in die Häresie stets behandelt hätten, erhelle, daß er nur die Wesenswandlung, nicht aber die reale Präsenz geleugnet habe; ferner machen sie darauf aufmerksam, daß er in den erwähnten Schriftstücken nur Einwürfe wider die Wesenswandlung, nicht aber wider die reale Präsenz bringe, daß er nirgends seinen Gegnern die Anbetung, welche dem Herrn in der Eucharistie gezollt wird, zum Vorwurfe mache. Doch sprach schon Mabillon sein Bedenken aus, ob die betreffenden Sätze von Seite Berengar's auch wirklich ernstlich gemeint waren; auch Martin Gerbert beschuldigt denselben zweideutiger Ausdrucksweise [5]); ebenso vermutet Mosheim, der Scholastikus habe absichtlich seine Lehre in eine dunkle Sprache gehüllt, damit sie nicht allzusehr anstoße.[6]) Bellarmin [7]) und de Roye[8]) nehmen an, Berengar habe seine Meinung gewechselt und zu verschiedenen Zeiten Verschiedenes gelehrt. Doch blieben die Verfasser der französischen Gelehrtengeschichte dabei, den Tourer

---

[1]) de hist. transsubstant. Pont. Miscel. sacr. p. 213.

[2]) Thesaurus nov. anecdot., t. IV. p. 103 - 109 Juramentum Berengarii p. 109 s. Bruchstücke des Briefes an Adelmann.

[3]) act. SS. S. VI. P II. praef. § III.

[4]) p. 107 Not., l. c.; die Stelle, worauf sie ihre Vermutung stützten, wurde oben namhaft gemacht.

[5]) Theolog. nov. et vet. p. 238.

[6]) Institut. hist. eccles. p. 552. 553. Lessing (p. 325) suchte den Scholastikus gegen diese Anschuldigung zu verteidigen.

[7]) Disputat. t. III. p 451.

[8]) Ad Can Ego Berengar., p. 29; auch Staudenmaier, (Kirchenlexicon, I. Aufl. I. B. 824. 825) vertritt eine ähnliche Ansicht.

Magiſter den Vertretern der ſymboliſchen Abendmahlslehre beizugeſellen[1]); dasſelbe thaten Natal Alexander[2]), J. A. Cramer[3]). Immerhin lieferten indes die genannten Urkunden, wozu noch die bei Lanfranc erhaltenen Bruchſtücke der erſten Schrift Berengar's, ſowie die verſchiedenen Glaubensformeln kamen,[4]) die er beſchworen hatte, keine ſolchen Anhaltspunkte, die ein entſcheidendes, unanfechtbares Urteil über Berengar's Lehre ermöglicht hätten. Ein ſolches konnte vielmehr erſt gewonnen werden, als Leſſing des Scholaſtikus Hauptſchrift „de sacra coena“ nach jahrhundertelanger Vergeſſenheit wieder ans Tageslicht zog. In dem Schriftchen „Berengarius Turonenſis“ erklärte nun der berühmte Forſcher,[5]) das Buch „de sacra coena“ beſtätige die Anſicht Mabillon's, Berengar habe wirklich nur die Weſenswandlung beſtritten, die reale Präſenz des Leibes und Blutes Chriſti im Abendmahle geglaubt und gelehrt. Schröckh[6]) pflichtete dieſem Reſultate der Unterſuchung Leſſing's bei, ebenſo Gieſeler[7]), Gfrörer[8]), Münſcher[9]), Kraus[10]). Ebrard[11]), der Berengar's Hauptſchrift noch nicht kannte, ſagt, „daß man nicht recht wiſſe, was eigentlich Berengar's Lehre vom Abendmahl geweſen ſei, glücklicher Weiſe aber auch nicht gar zu viel darauf ankomme“. Doch Stäudlin[12]), Neander[13]), Dieckhoff[14]), Kahnis[15]), Döllinger[16]), Bach[17]) haben überzeugend

---

[1]) hist. lit. VIII. 233.

[2]) t. XIV. dissert. I. art. III.

[3]) Geſchichte der Welt und Religion, V. I. 266.

[4]) Auch Anonym. Chifletianus, nämlich Bernald's v. Conſtanz tract. de mult. Bereng. damnat. von P. Chifflet, S. J., 1656 ediert, von Rieberer vollſtändig herausgegeben, iſt hier zu nennen.

[5]) Geſammelte Werke VIII. p. 415 ff.; vgl. Stäudlin p. 93. 94.

[6]) K.-G. 23 B. 534 ff.

[7]) K.-G. II a p. 235 ff.

[8]) K.-G. IV. 1 p. 512.

[9]) Dogm.-Geſch. II I. 237.

[10]) K.-G. p. 239.

[11]) Das Dogma vom Abendmahl p. 445. 446. Gleichwohl führt Briſchar Ebrard als eine Quellenſchrift für Berengar an (K.-Lex. II. 404)!

[12]) Arch. II. 1 p. 69 ff.; 94 ff.

[13]) K.-G. IV 356 ff.

[14]) Evangeliſche Abendmahlslehre, p. 43 ff.

[15]) Lehre vom Abendmahl. p. 236 ff.

[16]) Lehrbuch der K.-G. I. 416 ff.

[17]) Dogm.-Geſch. I. 364 ff.

hgewieſen, daß Leſſing's Darſtellung der berengariſchen Lehre ſch ſei und es vielmehr einem Zweifel nicht unterliegen könne, ß der Scholaſtikus die reale Präſenz ſo gut wie die Trans- ıſtantiation verworfen habe; und mit dem Urteile dieſer Gelehrten nmen überein Engelhard [1]), Baur [2]), Kurtz [3]) Guericke [4]), Meier [5]), ıgenbach [6]), Haſe [7]), Baumgarten-Cruſius [8]), Jakobi [9]), Alzog [10]), tter [11]), Will [12]), Ampère [13]), Hauréau [14]), Werner [15]), Oswald [16]), rgenröther [17]), Höfler [18]), Hefele [19]), Schwane [20]), Briſchar [21]) u. a.

Berengar war im katholiſchen Glauben aufgewachſen, im tholiſchen Glauben von ſeinem frommen Lehrer Fulbert unter- eſen worden, katholiſche Luft hatte er während ſeiner ganzen ıgendzeit eingeatmet. Wie kam er nun zur Häreſie? zur ıpoſition gegen die kirchliche Abendmahlslehre?

Jeden Menſchen haben wir, um ein richtiges Bild ſeines bens und Wirkens, Denkens und Strebens zu gewinnen, s ſeiner Zeit und den ihn umgebenden und mit oder ne Willen beeinfluſſenden Verhältniſſen zu begreifen und beurteilen. Berengar überragte unleugbar an Geiſt und ldung weitaus die Meiſten ſeiner Zeitgenoſſen; ohne Zweifel

---

[1]) K.-G. II. 162.
[2]) Kirche des Mittelalters p. 66 ff.
[3]) K.-G. I. 344.
[4]) K.-G. II. 105. 106.
[5]) Geſchichte der Transſubſtantiation p. 60.
[6]) Dogm.-Geſch. II. 161.
[7]) K.-G. p. 265. 266.
[8]) Dogm.-Geſch. I. 464.
[9]) Herzog's Realencykl., II. 305 ff.
[10]) K.-G. X. Aufl. p. 668.
[11]) K.-G. I. 487. 488.
[12]) Anfänge der Reſtauration I. 60. 61.
[13]) Hist. lit. III. 352. 353.
[14]) Hist. de la phil. scol. I. 230.
[15]) Gerbert v. Aurillac p. 168 ff.
[16]) Dogm.-Lehre von den hl. Sacramenten. I. 369.
[17]) K.-G. I. 710.
[18]) Die deutſchen Päpſte II. 86 ff.
[19]) Conc.-Geſch. IV. 371 ff.
[20]) Dogm.-Geſch. des Mittelalters p. 637.
[21]) K.-Lex. II. Aufl. l. c.

meinte er es im Grunde ſeiner Seele ehrlich und gut mit der Kirche, die ihm an tiefen Wunden zu bluten, ja, wenn nicht Rettung kam, verbluten zu wollen ſchien. Mehr Theoretiker als Praktiker, mehr Stubengelehrter als Kirchenpolitiker, glaubte er die der Kirche ſo notwendige Reform auf dogmatiſchem Gebiete anbahnen zu ſollen. Wohl ſchon von früheſter Jugend an hatte ſich ſeine feinfühlende Natur abgeſtoßen und angewidert gefühlt von der Art und Weiſe, wie die Abendmahlslehre vielfach vorgetragen wurde. Er brachte nun die fleiſchliche Lebensweiſe vieler ſeiner Zeitgenoſſen mit ihren fleiſchlichen Anſchauungen über Gott und göttliche Dinge in Zuſammenhang; und wie er über die anthropomorphiſtiſchen Anſichten, wie ſie häufig im Schwung waren, überhaupt eiferte,[1]) ſo hielt er es insbeſondere für eine Schmach, daß man ſo roh-ſinnlich vom erhabenſten aller Sacramente denke, als werde hier Chriſti Leib gebrochen und mit den Zähnen zerkaut, als ſei das Brod vernichtet, dagegen ein Stückchen vom Fleiſche oder Blute Chriſti zugegen.[2]) Sein grübelnder, kritiſierender Verſtand war zum Widerſpruche gereizt. Der Scholaſtikus zog nun die kirchliche Abendmahlslehre, ſo wie er ſie auffaßte und der Anſchauung ſo vieler ſeiner Zeitgenoſſen gemäß auffaſſen zu müſſen glaubte, vor das Forum ſeines Geiſtes, ſeines mit der Dialektik getränkten Geiſtes, brachte ſie unter die Preſſe ſeiner gelehrten Formen und Kategorien und gewahrte nicht, daß ihm die Realität der heiligen Euchariſtie dabei unter den Händen entſchwand. „Mit den Peripatetikern hielt er nur das Subſtantielle für wahrhaft reell, ſubſtantiell aber war ihm nur das ſinnlich Wahrnehmbare. Was fällt nun beim heiligen Abendmahle in die Sinne? Offenbar Brod und Wein; alſo ſind ſie allein das Reelle, was im Opfer der Kirche vorhanden iſt — Chriſti Fleiſch und Blut ſind nur für den Glauben, für die Vorſtellung da, und hierin beſteht das Myſterium.“[3]) Statt des gegneriſchen Begriffes

[1]) de s. c. p. 54. 55. 116.

[2]) de s. c. p. 96. 97.

[3]) Hauréau, hist. de la philosophie scolastique I. 230; 233: „C'est donc à bon droit que M. de Rémusat définit la doctrine de Bérenger sur l'eucharistie „un nominalisme special ou restreint à une seule question“, et que nous avons dit ailleurs à ce sujet: l'hypothèse du réalisme est que toutes les idées correspondent à des substances et, á dèfaut d'un objectif phénoménal, le réalisme crée un objectif supersensible. C'est contre cette

„substantia", „der bisher im doppelten Sinne von „natura" oder des sinnlichen Dinges, und von „οὐσία", oder dem Wesen, dem intelligiblen Sein angewendet wurde", gebraucht Berengar consequent „den durch die Dialektik spezifizierten Begriff „subjectum", welches die Bedeutung einer sinnlich begrenzten individuellen Existenz hat . . . . . Das war das tragische Verdienst seines scharfen Verstandes, daß ihm damit das Verständnis einer intelligiblen Realität, der nicht sinnlichen οὐσία, unmöglich gemacht wurde. War der dialektische Begriff subjectum der des gemeinen sinnlichen Empirismus, einer greifbaren, individuellen Existenz, so mußte der consequente Denker, sobald er diesen Terminus der formellen Logik auf die Eucharistie anwendete, von der Macht der Consequenz getrieben, ebenso zwei individuelle subjecta in dem Abendmahl behaupten, wie die materialistische Empirie nur Ein sinnlich vorgestelltes subjectum, den sinnlich begrenzten Leib Christi sah. Daher kommt er über den Widerspruch nicht hinweg, daß er für die Geistigkeit des Leibes Christi kämpfend selber die Existenz des himmlischen Leibes, als sinnlich beschränkte — als individuelles subjectum — sich denkt".[1]) Berengar war und blieb eben verstrickt in den Bann einer nominalistischen[2]) Philosophie, die ihn zu einer unbefangenen Würdigung der ächt-kirchlichen Abendmahlslehre nicht kommen ließ. Dazu kam, daß er von der Natur der verklärten Leiblichkeit und insbesondere der mit der Gottheit hypostatisch vereinigten und also an deren Glorie participierenden Leiblichkeit Christi keine Ahnung hatte. Christi Leib ist ihm, mit einziger Ausnahme seiner Incorruptibilität und Impassibilität, ein Leib wie jeder andere, denselben Gesetzen räumlicher und zeitlicher Beschränktheit unterworfen. Der Leib Christi ward

---

création arbitraire, impossible que s'élève Bérenger et son argumentation purement nominaliste est fondée sur les prémisses d'un conceptualisme non développé." — Vgl. Bach, p. 378, Anm. 33.

[1]) Bach, (Dogm.-Gesch. I. 381).

[2]) Vgl. Prantl, (Gesch. d. Logik, II. 74); Stöckl, (Gesch. d. Philosophie d. Mittelalters, p. 134. 135); Ritter, (Gesch. d. christl. Philosophie III. 308); Rousselot, (études sur la philosophie dans le moyen-âge I. 120). Auf den „innern Zusammenhang der Ansichten Beringer's und Roscelin's, des Stammvaters der Nominalisten" macht Höfler aufmerksam, (Münchner gelehrter Anzeiger 1838 Nr. 106 p. 831), ein Werk, das mir leider nicht zur Verfügung stand; vgl. Höfler, (die deutschen Päpste, II. 86 Anm. 24).

geboren wie jeder andre Leib eines Menschen; ein Alteweibermärchen ist es,[1]) zu glauben, Christus sei bei verschlossenem Leibe seiner Mutter in die Welt getreten. So wenig ein anderer Leib durch verschlossene Thüren passieren kann, so wenig konnte dies Christus nach seiner Auferstehung.[2]) So wenig ein gewöhnlicher Leib an vielen Orten zugleich sein kann, so wenig kann es der glorifizierte Leib Christi sein[3]): es kann also auch schon aus diesem Grunde von einer realen Präsenz Christi, die ja ein gleichzeitiges Zugegensein seines Leibes im Himmel und an unzähligen Orten der Erde und zwar unter den winzigen Elementen des Brodes und Weines involvieren würde, nicht geredet werden. Endlich darf nicht unberücksichtigt bleiben, daß die kirchliche Abendmahlslehre Berengarn noch keineswegs in der fein ausgebildeten Weise gegenübertrat, wie wir heutzutage sie vom Scharfsinne der Scholastik überkommen haben, daß dieselbe vielmehr häufig in einer Weise zum Ausdrucke gebracht wurde, die Mißverständnisse hervorrufen mußte. Daß bei der heiligen Eucharistie eine Wandlung eintrete, ward allgemein, auch von Berengar, angenommen; fragte er aber, wie denn diese Wandlung zu denken sei, so wurde katholischerseits nicht selten geantwortet: sie erfolge durch eine Neuschöpfung, durch einen Akt schöpferischer Allmacht Gottes,[4]) eine Auffassung, welche den Begriff einer auf dem Altare sich vollziehenden Wesenswandlung notwendig hätte zerstören müssen, da letztere eine Vernichtung der ersten und Neuschöpfung der zweiten Substanz als zwei von einander

[1]) de s. c. p. 290: „Numquid interpretari potest vel insanus, quod dicit evangelista: peperit filium, secundum quod anilis non tacet fabula, Christum de matre subascella vel per costas natum fuisse? De solemnitate pariendi etiam evangelista, ubi dicit, ut facerent de eo, sicut scriptum est in lege domini: omne masculinum adaperiens vulvam“ . . . . Mit diesen Worten bricht Berengar's Schrift de s. coena ab. Bekanntlich hatte schon Ratramnus den gleichen Satz verfochten; vgl. Bach I. 152 ff.

[2]) Wie Wolphelm und Guitmund berichten.

[3]) de s. coena p. 199.

[4]) Paschasius bediente sich bekanntlich der Ausdrücke „nova creatura“, „creare“; letzteres wiederholen Ascelin, Adelmann, Hugo von Langres; ja Durand berichtet (P. IV. bibl. m. Lugd. XVIII. 424 D) einige, die er allerdings Berengarianer sein läßt, die es aber sicher nicht waren, glaubten, es sei in der Eucharistie zwar Christi Fleisch zugegen, aber nicht das aus der Jungfrau geborene, sondern ein neues!

getrennte, unabhängige Akte ausschließt, dagegen aber postuliert, daß das Aufhören der einen und der Beginn der andern Substanz, das Übergehen des einen Wesens in das andere, ein und demselben ungeteilten Momente angehöre.[1]) Mit Recht polemisiert also Berengar gegen eine Wandlung „per corruptionem subiecti et generationem subiecti", die nicht so fast eine „conversio" als eine eversio zu nennen sei.[2]) Katholischerseits ist sicher niemals etwas Anderes gelehrt worden, als es sei Christi ganzer Leib im heiligen Abendmahle gegenwärtig; aber die verschiedenen, nicht bloß bei dem Volke, sondern auch beim Clerus so beliebten Wunderberichte sprachen doch immer wieder von der Gegenwart nur eines Teiles Christi, eines Fingers, eines Blutstropfens u. s. w.; und so eiferte der Scholastikus gegen die „portiuncula carnis", die seine Gegner auf dem Altare annähmen. Gut kirchliche Autoren, wie Humbert, Abt Abbaud, Walter von St. Viktor hielten dafür, was in der Eucharistie afficiert, befühlt, gebrochen werde, sei Christi Leib selbst, nicht die Qualitäten des Brodes und Weines, da ja letztere nach Absumption der Elemente auch selbst nicht mehr vorhanden sein könnten. Von demselben Satze ging auch Berengar aus, kam aber zu dem entgegengesetzten Resultate, daß, eben weil die Qualitäten des Brodes und Weines vorhanden seien, auch die Subjekte, Wesenheiten es noch sein müßten. Auch er antwortete wie einst Ratramnus auf den Satz der Gegner: „In der Eucharistie ist derselbe Leib zugegen, der aus Maria geboren ward und am Kreuze starb", entschieden mit: „Non est idem". Während aber Ratramnus die Differenz des eucharistischen und himmlischen Leibes nur auf die Erscheinungsweise ausdehnte, nahm Berengar, getrieben von seiner ganzen dialektisch-nominalistischen Denkweise, eine wesentliche Differenz beider an, wie sie zwischen Zeichen und Bezeichnetem besteht.[3]) Natürlich hielt man ihm von Seiten der Gegner zur Verteidigung der althergebrachten Lehre die Autorität der Väter entgegen, der Scholastikus sah sich also veranlaßt, der Tradition sein Augenmerk zuzuwenden. Das Ansehen seines Lieblingsautors Johannes

[1]) cf. Thom. Aq., Summ. Th. P. III. Q. LXXV art. III. IV; Berlage, (kath. Dogm. VII. 294).

[2]) de s. c. p. 170.

[3]) Vgl. Bach, I. 380.

Scotus allein konnte nun, mochte er ſelbſt auch noch ſo hohe Stücke auf ihn halten, nicht mehr genügen; er ſuchte ſeine Lehre in den Schriften der Kirchenväter, er ſuchte und — fand ſie. Es iſt nicht zu leugnen, daß er eine ſehr große Geſchicklichkeit beſaß, zweifelhafte Stellen zu ſeinem Gunſten zu interpretieren. „Berengar war Meiſter in der Kunſt, eine Menge abgeriſſener Stellen aus den Vätern beizubringen und mit dieſem bunten Gemengſel zu beweiſen".[1]) Nachdem ſich ihm aber die Überzeugung feſtgebildet hatte, die alte Kirche ſtehe auf ſeiner Seite, kümmerte es ihn wenig, daß die damalige Kirche ſeine Lehre als Häreſie gebrandmarkt und auf ſo vielen Synoden verworfen hatte. Denn was iſt denn der römiſche Stuhl? Nicht des Apoſtels, ſondern des Satans Sitz.[2]) Was iſt denn das, was man landläufig die Kirche nennt? Nichts als eine Rotte roher, ungebildeter Leute,[3]) eine Verſammlung von Schurken.[4]) Und die ſollte ihm imponieren? Im Gegenteil, wenn die Kirche ihn ausſtößt aus ihrer Gemeinſchaft, ſo tröſtet ſich Berengar mit dem Beiſpiele des Blindgeborenen, der, von den Juden verſtoßen, von Chriſtus aufgenommen wurde.[5]) Das Wehe, das der Herr über den Ärgernisgeber ausgerufen, trifft Berengar ſo wenig, als es Chriſtum ſelbſt traf, der ja auch die Juden ärgerte durch den Ausſpruch: „Ehe denn Abraham war, bin ich"; vielmehr gilt von Berengar die Verheißung: „Selig ſeid ihr, wenn euch die Menſchen haſſen".[6]) Der Umſtand, daß auf Seite Lanfranc's die überwiegende Mehrzahl ſteht, iſt eher ein Beweis gegen, als für die Richtigkeit der Lehre desſelben; denn die Mehrheit kann niemals ein Präjudiz gegen die Wahrheit bilden.[7]) Auch Suſanna ward ja einſtens einſtimmig verurteilt und war doch unſchuldig.[8]) Hatten einſt nicht auch der Erzbiſchof Agrippin von Carthago und ſein Nachfolger, der heilige Cyprian

[1]) Möhler, geſ. Schriften und Aufſätze, herausgeg. von Döllinger, I. 42.

[2]) Bern., (bei Rieberer p. 79); Lanfr. (XVI. 242).

[3]) de s. c. p. 35. 44. 49. 54. 116.

[4]) Bernald. (l. c.); Lanfr. (l. c.).

[5]) de s. c. p. 38.

[6]) de s. c. p. 26.

[7]) de s. c. p. 34. 35. 39. 55. 56.

[8]) de s. c. p. 46.

und deren Amtsgenossen, Männer, die an Bildung und Frömmigkeit die Bischöfe unserer (Berengar's) Zeit weit überragten, mit denen ein Leo IX. sich gar nicht messen darf, auf ihren nordafrikanischen Synoden die Giltigkeit der Ketzertaufe mit so großer Mehrheit verworfen, und hatten doch Unrecht?[1]) Und wenn so ehrwürdige Männer trotz ihrer Majorität irrten, dann wollten die ungebildeten und moralisch unwürdigen Bischöfe der Jetztzeit Unfehlbarkeit beanspruchen? „Jene Zeit, als die Religion in ihrer ersten Jugendblüte sich befand, als durch Wissenschaft und Würde des Lebens ausgezeichnete Männer, den Kirchengesetzen gemäß, zu Bischöfen geweiht wurden; als das, worin der größte, ja ganze Schmuck der christlichen Religion besteht, die Liebe, noch nicht durch das Überhandnehmen des Bösen erkaltet war, als vielmehr durch das glühende Feuer der Liebe alles Unreine in den Herzen vertilgt, alle Finsternis in den Seelen durch die Reinheit ihres Lichtes verscheucht wurde! — In den Zeiten aber, da Gott uns hat geboren werden lassen, sehen wir die Vernichtung der Religion, die Sonne in Finsternis, den Mond in Blut verwandelt; wir sehen, wie Alle mit Worten Gott bekennen, aber in ihren Werken ihn verleugnen, wie sie sagen: Herr, Herr, aber nicht thun wollen, was er geboten hat.[2]) Wie kannst du, Lanfranc, dir einbilden, mich schrecken zu können mit Concilien, zusammengesetzt, wie du gar wohl weißt, aus Bischöfen, Äbten und Prälaten, die nur die Wolle, nicht aber das Heil ihrer Schafe suchen, die nicht nach dem Kirchenrechte, nicht nach der Vorschrift der Canones, nicht nach der Würdigkeit ihrer Sitten, nicht nach dem Grade ihrer

---

[1]) de s. c. p. 27. 34. 39. 44. 46. 48.

[2]) de s. c. p. 58; Neander (IV. 346). — Der Anblick der vielen Schäden, an denen die Kirche krankte, der Verderbnis, die sich allenthalben eingeschlichen, brachte Berengar auf den Gedanken, das Reich des Antichrist sei angebrochen. Er griff zur Apokalypse, die ja mit ihrem geheimnisvollen Dunkel stets eine unbesiegbare Anziehungskraft auf den menschlichen Geist üben wird; er las, und was er hier fand, schien ihm ganz von seiner Zeit geschrieben zu sein. Mit Staunen folgten seine Schüler seinen Erklärungen, die sich bald überallhin verbreiteten, und mit umso größerer Ehrfurcht schaute man vielfach zu ihm empor, „utpote qui apocalipsim exposuerit“ (Heinrich Knighton, rer. Angl. script. p. 2336; cf. Gozechin, Bouq. XI. 501). Wir werden kaum fehl gehen, wenn wir in Berengar einen Vorläufer jener Apokalyptiker des Mittelalters erblicken, deren Reihe Abt Joachim von Floris eröffnet hat.

Bildung gewählt sind?“ [1]) Hatte nicht auch die Häresie der Arianer einst die Mehrheit? War sie nicht so allgemein verbreitet, daß nur mehr Papst Liberius zu Rom, nur mehr die vier cismarinischen Städte mit ihren Bischöfen den katholischen Glauben bekannten? Und doch hatte auch damals die Majorität Unrecht, und die eigentliche Kirche ward von der Minorität gebildet; auch durfte damals die Mehrheit den Papst Liberius und die andern Bischöfe so wenig Schismatiker oder Häretiker schelten, als jetzt Lanfranc Berengar um der Verteidigung der Wahrheit willen einen Schismatiker oder Häretiter schelten darf.[2]) Was man gewöhnlich „usus“ der Kirche nennt, ist nichts Anderes, als ein „abusus“,[3]) der allgemeine Glaube ein allgemeiner Irrtum.[4]) Die große Menge kann überhaupt nicht Trägerin der Wahrheit sein, die Wahrheit ist immer nur bei Wenigen, und diese Wenigen allein, die im Besitze der Wahrheit sind, bilden in Wirklichkeit die Kirche; wie schon Augustinus sagt: „Ich glaube nicht mit Unrecht behaupten zu dürfen, daß einige so im Hause Gottes sind, daß sie das Haus Gottes selbst sind, seine einzige Taube, seine Braut ohne Makel und Runzel“.[5])

---

[1]) de s. c. p. 58. 59. 63. — Unrichtig ist, was Jakobi (Herzog's Realencykl., Art. Berengar) schreibt: „An der Autorität der allgemeinen Synoden hat er nicht gerüttelt, aber die Teilsynoden, die ihm feindselig waren, beurteilte er geringschätzend . . . Gegen die Päpste schrieb er gereizt und bitter, nachdem er Rom's treulose Politik erfahren (? ?) und kehrte sich nicht an's auferlegte Bekenntnis, aber dies war auch nicht ökumenisch aufgestellt (? ?) und widersprach den von ihm aufgestellten Autoritäten.“ Das heißt denn doch die Sachlage geradezu auf den Kopf stellen! Noch niemals war ein Häretiker mit soviel Nachsicht und Schonung behandelt worden, wie Berengar, der sich über „Rom's treulose Politik“ wahrlich nicht beschweren konnte. Und wohin käme die Kirche, wenn sie beim Einschreiten gegen einen Ketzer nur die Autoritäten gelten lassen wollte, die auch ihm gefällig sind! Muß der Einzelne sich der Kirche beugen, oder die Kirche ihm?

[2]) de s. c. p. 55.

[3]) de s. c. p. 35.

[4]) de s. c. p. 37.

[5]) de s. c. p. 35. 44. 45. 46. 115. 116; vgl. Lanfranc, (XXIII. 251), der Berengarn und dessen Anhängern vorwirft: „Ihr sagt: gepredigt ist das Evangelium bei allen Völkern, es glaubt die Welt, es entstand die Kirche, wuchs und trug Früchte; aber durch die Unwissenheit Unverständiger ist sie nachher auf die Bahn des Irrtums geraten, in uns allein und in denen, die uns folgen, ist die hl. Kirche auf Erden erhalten.“

ır dann darf man gegen die Mehrheit nicht verstoßen, wenn
ſ ihrer Seite einmütig die frommen, einsichtigen und gelehrten
änner stehen.[1]) Gute Katholiken sind jene, die nicht bloß den
auben unversehrt bewahren, sondern sich auch guter Sitten
fleißen. Zwischen Häretikern und schlechten Katholiken ist der
ıterschied, daß jene Falsches glauben, diese aber zwar das Wahre
ıuben, aber nicht ihrem Glauben gemäß leben. Dagegen unter-
eiden sich die Schismatiker von den Häretikern dadurch, daß sie zwar
ht den rechten Glauben, aber die kirchliche Gemeinschaft verlassen.
ɔch ist nicht jeder Häretiker oder Schismatiker sofort auch körperlich
n der Kirche zu trennen; das hat erst dann zu geschehen, wenn
auch die Menge zum Irrtume zu verführen suchen. In Unter-
hung und Erforschung der Wahrheit beobachten gute Katholiken
: größte Vorsicht, um nicht sich selbst oder andern Schaden zu
reiten. Haben sie etwas vorzutragen, so tragen sie Her-
mmliches im Tone zuversichtlichster Gewißheit, aber doch mit
ilde, vor, Ungewöhnliches und Neues dagegen, wenn sie auch
ch so unumstößlich fest davon überzeugt sind, wegen der
hwachheit der Hörenden mehr auf untersuchende, als auf ver-
ıdliche, verpflichtende Weise. Übersteigt eine Wahrheit die
äfte des Lernenden, so ist sie zu verschieben und bis auf
iter zu verheimlichen, wie ja auch der Herr sagt: „Ich habe euch
eles zu sagen, aber noch vermöget ihr es nicht zu ertragen"
oh. 16, 12).[2])

Daß es bei Berengar an Ansätzen zur Bekämpfung auch
derer kirchlicher Dogmen nicht gefehlt hätte, läßt sich leicht
nken. Charakteristisch für seine rationalisierende Geistesrichtung
jedenfalls, daß er nicht bloß die nichtbiblischen Wunderberichte
rwarf,[3]) sondern sogar die biblischen nicht unangefochten ließ.[4])
ɔch hat er sich mit Ausnahme der schon dargelegten irrigen
ıschauungen ganz innerhalb der Grenzen kirchlicher Orthodoxie
halten. „Sein ganzes Wesen", schreibt Schwabe zutreffend,[5])
atte sich in die eine Lehre versenkt, die er mit bemerkenswerter

---

[1]) de s. c. p. 39.
[2]) ep. ad Gauf., Sudendorf p. 206—208.
[3]) Guitmund, bibl. m. Lugd. XVIII. 457. 460.
[4]) Wolpheim bei Mabillon, l. c. 681; Guitmund p. 460.
[5]) p. 116.

Feinheit ausgebildet hat und an die sich alle seine anderen Ansichten rationalistischer Färbung nur gleichsam von außen angliederten". In der That ist alles, was gegen die kirchliche Abendmahlslehre eingewendet werden kann, im Wesentlichen schon von Berengar geltend gemacht worden.

Allerdings haben schon Bischof Dietwin und Guitmund den Archidiakon beschuldigt, er verwerfe auch die Kindertaufe und die Ehe. Allein Dietwin gesteht selbst,[1]) hierin nur einem Gerüchte gefolgt zu sein, Guitmund aber schreibt, wie er selbst bezeugt,[2]) diese Anschuldigung Dietwin einfach nach. Dietwin ist der falsche Bericht wegen seiner weiten Entfernung vom Schauplatze der Thätigkeit Berengar's zu verzeihen, Guitmund nicht. Niemals und nirgends hat eine Synode wegen eines derartigen Irrtums, oder auch nur wegen des Verdachtes eines solchen, gegen Berengar verhandelt. Sämmtliche Zeitgenossen, ein Adelmann, Lanfranc, Hugo v. Langres, Durand, Eusebius Bruno ꝛc., wissen hierüber nichts. Guitmund, der mit Ausnahme Alger's am spätesten gegen Berengar schrieb, hätte sich von der Grundlosigkeit des in dieser Beziehung wider den Opponenten geschleuderten Vorwurfes leicht überzeugen können, es konnte ihm auch nicht unbekannt bleiben, daß Berengar's makelloser Lebenswandel an sich schon einen lauten Protest gegen solche libertinistische Anschauungen bilde; gleichwohl wiederholt er, wahrscheinlich von der Meinung ausgehend, daß gegen den Häretiker alles erlaubt sei, die Verdächtigung, muß aber zur Begründung derselben um 25 Jahre zurückgreifen, und zwar auf das Schreiben eines Ausländers! Denn in des Scholastikus Schriften fand sich in dieser Hinsicht nichts Anstößiges. Im Gegenteil, Berengar erklärt,[3]) die Taufe sei gewissermassen noch vorzüglicher als das Abendmahl, „quia sine regenerationis sacramento nullus exceptis his, qui ad subitam nominis Christi confessionem subito sunt obtruncati, sine refectionis innumerabiles intrant in regnum Dei". Im Briefe an Joscelin tadelt[4]) er einen Bischof, der einen Diakon

[1]) de Roye, p. 42: „Fama omnium nostrum replevit aures, qualiter Berengarius Turonensis legitima conjugia destruat et . . . baptismum parvulorum evertat."

[2]) P. I. p. 441 D., l. c.

[3]) de s. c. p. 153. 154.

[4]) Sudendorf p. 201.

ropter ductam uxorem“ excommuniciert hatte. An Euſebius cuno ſchreibt[1]) er: „Et quod ad coniugium pertinet, vidua, cui lt, nubat scriptum habetis, tantummodo in domino“. Dem nig Philipp I. von Frankreich endlich empfiehlt[2]) er Heilig- ltung der „pudicitia conjugalis“. Mit vollſtem Rechte haben ſo Larrogue[3]), Dupin[4]), Martin Gerbert[5]), Stäudlin[6]), Schröckh[7]), ueſtens beſonders Schwabe[8]) Berengar in dieſem Punkte in chutz genommen.

Berengar's Schüler.

Berengar hinterließ zahlreiche Anhänger.[9]) Noch im Jahre 95 ſah ſich die Synode von Piacenza veranlaßt, „die früher on oft verurteilte berengariſche Häreſie ſtrengſtens zu ver- mmen; ihr gegenüber wurde der katholiſche Glaube ausgeſprochen, ß Brod und Wein, wenn ſie auf dem Altare conſecriert werden, cht bloß figürlich, ſondern „vere et essentialiter“ in den Leib ıd das Blut Chriſti verwandelt werden“.[10]) Doch waren es nur ebildete, die des Scholaſtikus Anſchauungen teilten; das gewöhn- he Volk ſtand ihm, wie ſchon oben bemerkt, kalt, eher feindſelig genüber, und Guitmund überliefert,[11]) Berengar habe auch nicht s kleinſte Dörfchen für ſeine Lehre gewonnen.

Berengar's Stärke lag in der Negation. Viel deutlicher und

---

[1]) Görreszeitſchrift I. 275.

[2]) Sudendorf p. 225—229.

[3]) Hist. de l'euch, p. 691 s.

[4]) Nouv. bibl. des auteurs eccl., VIII. 12.

[5]) Theol. vet. et nov., p. 258.

[6]) Arch. II. 1. 95.

[7]) K.-G. 23. 509.

[8]) p. 13 ff.

[9]) Wilh. v. Malmesb., (lib. III. p. 113) ſagt, Berengar habe „Schüler s allen Ländern der Welt verführt“; Durand, (P. IX. b. m. L. XVIII. 7 B) ſchreibt von einer „maxima multitudo“ Berengarianer; vgl. ferner gebert, chron. Gembl. (Bouq. XI. 162); chron. Tur. (Bouq. XII. 461); ist. Wolphelmi, bei Mabillon, l. c.; Hugo Metellus, Mabillon, (vet. anal. . 459 s.). Wenn den Berengarianern andrerſeits ihre geringe Anzahl geworfen wird, (z. B. Guitmund 459 H; 462 H), ſo iſt dies relativ zu ſtehen: klein im Verhältnis zur Geſammtheit der Kirche; vgl. Neander . 365 n. 4.

[10]) Vgl. Hefele-Knöpfler, (Conc.-G. V. B., II. Aufl. p. 216); Mansi XX. 801.

[11]) lib. III. 462.

bestimmter hat er das vorgetragen, was ihm an der Kirchenlehre mißfalle, als was statt des Getadelten fürder zu glauben sei. So kam es, daß seine Schüler in ihrer Ansicht über das heilige Abendmahl weit auseinandergingen. Nach Guitmund's Bericht[1]) waren die Berengarianer alle darin einig, daß Brod und Wein ihrem Wesen nach unverändert bleiben, schieden sich aber sonst in vier Klassen. „Die einen sagen, die heiligen Sacramente des Altars enthalten ganz und gar nichts vom Leibe und Blute des Herrn, sondern seien nur Schatten und Figur. Andere geben wohl den richtigen Gründen der Kirche nach, ihre Thorheit aber nicht auf und lehren, es sei zwar der Leib und das Blut des Herrn wirklich zugegen, aber versteckt, und werde, um genossen werden zu können, gewissermaßen eingeschlossen, impaniert; und dieses, sagen sie, sei die feinere Lehre Berengar's selbst (??). Wieder andere, nicht so fast Anhänger als vielmehr die heftigsten Gegner Berengar's, sind doch durch seine Einwürfe und einige Worte des Herrn ehemals auf die Meinung gebracht worden, Brod und Wein werde teilweise verwandelt, teilweise aber nicht. Endlich gibt es solche, welche zwar die unsinnige Ansicht der letztern verabscheuen, aber doch auch selbst dieselben Worte des Herrn nicht richtig verstehen und glauben, es finde zwar eine vollständige Wandlung statt, wenn aber Unwürdige der heiligen Communion sich nahten, so kehre Brod und Wein wieder zurück." Ferner erzählt Guitmund, Berengar lehre einige seiner Schüler, es sei im Abendmahle nur Schatten und Figur des Leibes Christi, andern aber, die mehr in ihn drängen, antworte er, der Leib Christi sei zwar zugegen, aber versteckt im Brode eingeschossen, impaniert (??). Indem er also bald diesen, bald jenen Satz verteidigt (??), geschieht es, daß er an keinem festhält, und da er die andern ohnehin alle verwirft, so folgt, daß er ganz und gar nicht weiß, was denn eigentlich über die Sacramente des Herrn zu glauben sei. So kommt es, daß, wie ich gewiß weiß, Berengar und die Seinen, wenn sie von gebildeten Katholiken über ihre Lehre zu Rede gestellt werden, entweder ihren Glauben furchtsam verleugnen oder ihn nicht zu bekennen wagen." Alger von Lüttich schreibt[2]) von den Berengarianern: „Die einen glauben, Brod und Wein werde nicht

[1]) lib. I. 441 H.

[2]) b. m. Lugd. XXI. 251.

verwandelt, sondern nur ein Sacrament, wie das Taufwasser und Chrisma, und könne Christi Leib nur im figürlichen Sinn genannt werden, wie wenn man sagt: „Nimm hin dies weiße Kleid und bringe es unversehrt vor den Richterstuhl Gottes", womit man doch nicht dieses selbst, sondern nur das dadurch Bezeichnete, nämlich die Taufunschuld, meine. Andere sagen, das Brod sei nicht bloß ein Sacrament, sondern im Brode sei Christus gleichsam impaniert. Wieder andere lehren, Brod und Wein werde zwar in Fleisch und Blut verwandelt, aber nicht Christi, sondern eines beliebigen heiligen, gottgefälligen Menschen. Endlich gebe es solche, welche die Wandlung des Brodes oder die Realität des Genusses vom sittlichen Zustande des Priesters oder Communicanten abhängig machten, oder gar die heilige Eucharistie dem Secesse unterworfen sein lassen."[1]) Letzteres berichtet auch Durand von Troarne[2]) und fügt bei[3]): „Einige, klüger und frömmer als die andern, nehmen an, es sei zwar Christi Fleisch zugegen, aber nicht das aus der Jungfrau geborene, sondern ein neues." Ferner beschreibt[4]) Durand die Berengarianer als „verworfene und schmutzige Menschen, die weder durch Ehrbarkeit des Lebens, noch durch heilsame Wissenschaft der Kirche Dienste leisteten, und nur alle neun Jahre einmal die heilige Communion empfingen".

Doch sind derartige Nachrichten mit großer Vorsicht aufzunehmen, da gleich Berengar auch seine Anhänger für ihre Lehrmeinung den kirchlichen Sprachgebrauch acceptierten, wodurch die Gefahr eines Mißverständnisses sehr nahe lag. „Aus verschiedenen Ausdrucksweisen", schreibt Neander[5]), „mag man wohl verschiedene Vorstellungen gemacht haben, indem man dieselben nicht nach dem Sinn derer, die sie gebrauchten, verstand. Auch mochte es leicht geschehen, daß alle Gegner dieser Lehre, wenn sie auch unabhängig von Berengar aufgetreten waren, von ihm abgeleitet und als Berengarianer in eine Klasse geworfen wurden". Wenn endlich

[1]) Mit Alger von Lüttich ist identisch der Anonymus, den Martène und Durand in der Abtei Floref bei Namur entdeckt haben wollen; denn was dieser über die Eucharistie bringt, ist wörtlich bei Alger zu finden. Vgl. hist. lit. VIII. 235; voyage literaire de deux religieux Bénéd., II. 125 s.

[2]) bibl. m. L. XVIII. 420 FG.

[3]) p. 424 D.

[4]) P. V. 428 G.

[5]) IV. 366.

einige ſeiner Anhänger wirklich ein zügelloſes Leben geführt haben ſollten, ſo kann doch Berengar dafür nicht verantwortlich gemacht werden, deſſen ſtrenge Asceſe ſeiner ganzen Umgebung nur zur Erbauung dienen konnte und der ſelbſt den höchſtgeſtellten Perſonen gegenüber ſittliche Verirrungen ungeſcheut rügte.[1])

Haben wir nun im Bisherigen Berengar ausführlich zu Worte kommen laſſen, ſo erübrigt uns, auch das vorzuführen, was ihm von Seite der kirchlichen Schriftſteller entgegnet wurde. Und zwar werden wir dieſe Autoren in zwei Gruppen ſcheiden, deren eine noch weſentlich auf radbertiſchem Standpunkt verharrt, nämlich Adelmann, Hugo von Langres, Ascelin, Anaſtaſius, Wolphelm, Durand von Troarne, Bruno der Karthäuſer, Lanfranc, während die andere die Entwicklung der kirchlichen Abendmahlslehre gefördert hat und aus Männern wie Guitmund, Alger v. Lüttich, Petrus Damiani (?), Anſelm von Canterbury, Hildebert von Tours beſteht, denen wir der Vollſtändigkeit halber noch Odo von Cambray, Ernulf von Rocheſter, Hugo Metellus anreihen zu ſollen glauben.

Adelmann und Hugo von Langres.

Adelmann, Scholaſtikus zu Lüttich, ſpäter Biſchof von Brescia, hatte in ſeinem ſchon früher erwähnten zweiten Brief[2]) ſeinen Jugendfreund Berengar ermahnt, die Lehre der Väter doch niemals zu verlaſſen. „Aber", könnte dieſer einwenden, „warum ſoll man ſich denn gar ſo ſehr an die Väter halten? Sind denn nicht auch ſie Menſchen, die getäuſcht werden und andere täuſchen konnten? Warum ſoll denn alles für ſo unantaſtbar gelten, was ſie über die göttlichen Geheimniſſe geglaubt und überliefert haben? Weiß man doch auch, daß große und berühmte heidniſche Philoſophen nicht bloß über Gott, ſondern auch über dieſe Welt viel Irriges gelehrt haben, z. B. daß der Himmel und die Sterne alle ſtille ſtehen, die Erde aber mit raſender Geſchwindigkeit ſich um ihre Achſe drehe, und daß dagegen diejenigen ſich täuſchen, die glauben, die Sterne bewegen ſich, wie es ja auch den auf einem Schiffe Fahrenden vorkommt, als wichen die Türme und Bäume mit den Ufern ſelbſt zurück. Allein wenn

[1]) Vgl. ſeine Briefe an König Philipp I. und Biſchof Odo v. Bayeux.

[2]) Adelmani, Brix. episcopi de veritate corporis et sanguinis Domini in Eucharistia ad Berengarium epistola, bibl. m. Lugd. XVIII. 438—440.

dieſe Weltweiſen ſich irrten, ſo ließ Gott dies zu zur Strafe ihres Stolzes. Unſre Väter aber waren demütig und daher wahrhaft, weil ſie Teil hatten an dem und Glieder deſſen waren, der geſprochen hat: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben“. Von ihm hörten ſie die Worte ſprechen: „Ich bin das lebendige Brod, das vom Himmel herabgekommen iſt; wenn jemand von dieſem Brode ißt, ſo wird er leben in Ewigkeit; und das Brod, das ich geben werde, iſt mein Fleiſch für das Leben der Welt.“ Und dies Verſprechen erfüllte Jeſus beim heiligen Abendmahle, da er über das Brod ſprach: „Nehmet hin und eſſet, denn dieſes iſt mein Leib“. Daß dem wirklich ſo ſei, kann nur ein ſolcher bezweifeln, der entweder Chriſto nicht glaubt, oder leugnet, daß Chriſtus dieſes geſagt habe. Im erſteren Falle iſt er ein Ungläubiger, mit dem wir nichts zu ſchaffen haben wollen; daß aber Chriſtus jene Worte wirklich geſprochen, dafür haben wir nicht etwa bloß zwei oder drei, ſondern vier Zeugen, zwei aus der Beſchneidung und zwei aus der Vorhaut. Der Herr hat alſo wirklich geſprochen, er, der einſt ſprach, und alles iſt geworden. Sollte er nun nicht auch die Kraft haben, daß, wenn er vom Brode ſagt: „dies iſt mein Leib“, es auch wirklich ſo iſt? Wenn er einſt, ohne auch nur etwas zu ſprechen, Waſſer in Wein zu wandeln vermochte: ſollte dann nicht um ſo mehr ſein tönendes Wort im Stande ſein, Wein in ſein Blut zu wandeln? Entgegnet aber jemand, das habe wohl jener eine Menſch thun können, der zugleich Gott war, den andern aber, die dies nicht ſeien, ſei es unmöglich, ſo geben wir dies zwar zu, bekennen aber, daß eben Chriſtus es iſt, der durch den Dienſt der Menſchen wirkt. Chriſtus bleibt bei uns, bis an's Ende der Welt; er iſt es, der die Menſchen tauft durch die Menſchen, er iſt es auch, der durch die Hand und den Mund des Prieſters ſeinen Leib und ſein Blut erſchafft (creat).[1]) Wenn aber einige ſich daran ſtoßen, daß bei dieſem

[1]) 439 G: „Christus igitur per manum et os Sacerdotis baptizat, Christus per manum et os Sacerdotis corpus et sanguinem suum creat.“ Allerdings iſt der Ausdruck „creat“ inſofern unkorrekt, als er ſehr leicht den Gedanken wachrufen konnte, das euchariſt. Fleiſch ſei erſt auf's neue erſchaffen worden, wie Berengar ihn auch wirklich auffaßte; andrerſeits aber drückt er doch aus, daß die Wandlung kraft göttlicher Allmacht eintretend, alſo als Weſenswandlung gedacht werden wolle; Berengar wenigſtens, wenn

Sacramente die Wandlung in die Geſtalt des Fleiſches und Blutes nicht ſichtbar vor ſich gehe, ſo iſt das Wort des Apoſtels zu beherzigen: „Im Glauben wandeln wir und nicht im Schauen“. Würden die Sacramente, was ſie innerlich ſind, auch äußerlich zeigen, ſo würde überhaupt der Glaube, aus dem der Gerechte lebt, nicht mehr nötig ſein. Damit alſo der Glaube geübt werde, ſo iſt das lebenſpendende Sacrament unter der ſichtbaren körperlichen Geſtalt wirkſam verborgen, wie die Seele im Leibe. Iſt doch auch die Veränderung, welche bei der Taufe mit dem Menſchen vorgeht, nicht eine ſichtbare, ſondern unſichtbare. Denn ſchaut der Getaufte nicht gerade ſo aus, wie vorher? Iſt er etwa jetzt ſtatt ſchwarz weiß, ſtatt ungebildet gebildet geworden? So iſt auch bei der Euchariſtie der Vorgang kein äußerer, ſondern ein innerer. Keine menſchliche Kraft vermag die Erhabenheit der Sacramente zu begreifen. Man muß einfältig glauben; Gott haßt die übertriebenen Forſcher, wozu beſonders jene gehören, die ſich durch Philoſophie und leeren Betrug etwas Großes zu ſein dünken. Weit billiger iſt es, dem himmliſchen Lehrer in allem zu glauben: und in der That, was iſt es Großes für ihn, das Brod unſichtbar in ſeinen Leib zu verwandeln, das er täglich unſichtbar in unſern Leib übergehen läßt? Laſſet uns alſo glauben, daß es der wahre Leib Chriſti iſt, der durch die unſichtbare Kraft Chriſti und den ſichtbaren Dienſt des Prieſters vom materiellen Brode geſchaffen wird. Wie das geſchah, kann man zwar nicht beweiſen, aber Beiſpiele aus dem täglichen Leben machen es uns leicht glaublich. Denn wenn Salz, Pfeffer oder ſonſt etwas Gährendes einen Teig alſo durchdringt, daß es ihn ganz in ſeinen Geſchmack verwandelt, warum ſollte es uns unglaublich erſcheinen, daß der ganze Menſch durch ein ſo wirkſames Sacrament verbeſſert werde? Freilich iſt es etwas Großes und Wunderbares, daß der Leib Chriſti zugleich im Himmel unſterblich regieren und auch auf Erden, allerlei Verderben ausgeſetzt, ſterbliches Ungemach ertragen

er gleich auch ſeine Wandlung göttlicher Allmacht zuſchreibt, hat den Ausdruck „creare“ niemals von ihr gebraucht. Es iſt alſo ebenſo ungerechtfertigt, wenn Flacius Adelmann unter die „Zeugen der Wahrheit“ ſetzt (Catal. test. verit., l. XII. p. 1279), als wenn Basnage, (hist. de l'eglise p. 1393) und Pictet (hist. de l'Egl. et du monde de l' 11e siècle p. 389) bei ihm die Allgegenwart der menſchlichen Natur Chriſti, die ſog. Ubiquität ausgeſprochen finden. Vgl. Schröckh 23 B. p. 514.

soll; und doch ist es so, wie die heilige Schrift an mehreren Stellen ausdrücklich erklärt".[1])

Adelmann's Brief vermochte Berengar so wenig zu überzeugen, als die Abhandlung,[2]) welche Bischof Hugo von Langres nach einer Unterredung an ihn richtete. „Du sagst", schreibt dieser, „es sei in diesem Sacramente der Leib Christi so zugegen, daß die Natur und Wesenheit des Brodes und Weines keine Veränderung erleide, und nennst den Leib, von dem du doch gesagt hattest, er sei gekreuzigt worden, einen intellektuellen, also unkörperlichen.[3]) Hierin ärgerst du die gesammte Kirche und beleidigst selbst deinen Erlöser, der greifbar jenen Leib geopfert hat, welchen du unkörperlich nennst. Besteht die Natur und Wesenheit des Brodes nach der Wandlung wie zuvor, so kann man überhaupt nicht sagen, daß eine Wandlung eingetreten sei; und wenn sich nach der Consecration mit dem Brode nur für die Kraft des Verstandes etwas verbunden haben soll, so läßt sich nicht begreifen, wie das geschehen sein sollte; denn der Verstand kann die Natur der Dinge wohl untersuchen und beurteilen, nicht aber schaffen oder so oder anders machen. Ist aber das Sacrament des Brodes und Weines mit dem aus der Jungfrau geborenen Leibe bloß der Kraft des Heiles nach eins und dasselbe, so könnte man aus demselben Grunde auch die Taufe oder jedes andre Sacrament den Leib des Herrn nennen.[4])

[1]) Da mir die von C. A. Schmid besorgte, bereicherte Ausgabe des adelmannischen Briefes nicht zu Gebote stand, so wurde das in der bibl. m. Lugd. XVIII. 440 Fehlende nach dem Auszuge ergänzt, den Schröckh p. 512 nach Schmid mitteilt.

[2]) Hugonis Lingonensis Episcopi tractatus de corpore et sanguine Christi contra Berengarium, bibl. m. Lugd. XVIII. 417—419; Dachery, opp. Lanf. append. 68—71. Schwabe (p 28) sagt von ihm: „Hugo von Langres hat die Lehre des Berengar, wie er sie von diesem persönlich mitgeteilt erhalten haben will, mit einer Schärfe erfaßt, deren keiner (?) der sonstigen gegnerischen Scribenten, am wenigsten Lanfranc, sich rühmen kann". Vgl. Werner, (Gerbert v. Aurillac, p. 170. 171).

[3]) „Corpus quod dixeras crucifixum, intellectuale constituis."

[4]) „At si panis et vini sacramentum ob solam salutis potentiam cum nato et passo unum atque idem est: similiter authori nihil refert hoc sacramentum eodem judicio, eadem intelligentia baptismum vel esse vel dicere" 417 F.; d. h.: Wird Brod und Wein nur deshalb Leib Christi genannt, weil es, wie dieser, Heil für die Seele birgt, so könnte man gerade so gut auch dem Sacrament der Wiedergeburt den Namen „Leib des Herrn" geben, da es ja eine ähnliche Wirkung hat.

Wenn Brod und Wein nicht ihrer Natur und Weſenheit nach die Kraft des Heiles haben, ſondern in ihrer Natur verbleiben, dann iſt es ein unwirkſames Sacrament. Nennt man das in ſeiner Natur verbleibende Brod den Leib Chriſti, ſo hat ein ſolcher Leib (als etwas bloß Hinzugedachtes) keine Realität, keine Kraft. Daraus folgt alſo notwendig, daß entweder das Brod nicht mehr vorhanden, oder, wenn es vorhanden, daß es nicht der Leib Chriſti iſt: Brod und Chriſti Leib zugleich kann es nicht ſein.[1]) Sagſt du aber, das Brod behalte zwar ſeine Natur bei, ſei aber doch kein unwirkſames Sacrament, ſo widerſprichſt du der Vernunft: denn wenn du das Brod ſeiner Natur nach vorhanden ſein läſſeſt, ſo kannſt du ihm nicht die von Natur aus zukommenden Eigenſchaften abſprechen, um ihm andere beizulegen, nämlich eine Wirkung für die Seele.[2]) Was ſagſt du denn vom Waſſer, das in Wein verwandelt worden? Sagſt du, es ſei ſeiner Weſenheit nach vorhanden und dennoch Wein, oder ſagſt du, es ſei überhaupt kein Wein vorhanden, außer dem Geruche nach? Wenn du dich aber daran ſtößeſt, daß die Euchariſtie zermalmt, alſo auch Chriſti Leib, der doch incorruptibel iſt, corrumpiert werde, ſo iſt dieſer Schluß nicht richtig. Der Leib Chriſti in der Euchariſtie wird ſo wenig alteriert wie das Feuer, das gepeitſcht, oder die Luft, die von einem fliegenden Pfeile durchſchnitten wird. Wendeſt du ein, der Leib Chriſti erfahre dadurch, daß er täglich geopfert wird, eine Vermehrung, ſo denke an den Ölkrug der Witwe von Sarepta, deſſen Inhalt nicht abnahm, obwohl täglich davon genommen ward! Wenn nun das Elias konnte, ſollte Gott es nicht können? Hat er nicht mit wenig Broden ſo viele geſpeiſt und doch blieb noch mehr übrig, als zuvor da geweſen war? Wohl ſind die Naturgeſetze conſtant; aber ſie weichen dem Willen des Schöpfers. Greife alſo, o in allem Übrigen ſo verehrungswürdiger Mann, zum Glauben, denn „der Gerechte lebt aus dem Glauben“. So wenig du begreifen kannſt, wie das Wort Fleiſch geworden iſt, ebenſo

---

[1]) „Quapropter necesse est, ut aut panem omnino a sua natura deiicias aut ipsum Christi corpus dicere non presumas.

[2]) „Quod si forte dixeris et suam naturam retinere et tamen non esse impotens sacramentum, contra rationem loqueris, si cui naturam confers, inhaerentia tollis.“

wenig kannſt du es faſſen, wie dieſes Brod in Fleiſch und der Wein in Blut ſich verwandelt, außer es belehrt dich der Glaube an Gottes Allmacht. Höre alſo auf, ein Soldat des Irrtums zu ſein, höre auf, dies himmliſche Geheimnis zu bekämpfen, erwäge, daß Gottes Wille und Wort jede Natur überragt; denn bei Gott iſt Wollen ſo viel als Thun.[1]) Denke an's Wort des heiligen Ambroſius: „Der Leib, den wir bereiten, iſt aus der Jungfrau geboren"; er ſagt nicht, das, was wir bereiten, ſei bloß der Kraft nach der Leib Chriſti, wie du behaupteſt. Davon habe ich mich feſt überzeugt, als ich mit dir über die heiligen Geheimniſſe ſprach und deinen Glauben unterſuchte, daß du weit entfernt biſt von deinen Zeugen Ambroſius und Auguſtin, die zwar von dir citiert werden, aber nicht auf deiner Seite ſtehen, vielmehr lehren, dieſes himmliſche Gaſtmahl ſei mit nichts zu vergleichen und man empfange kein andres Fleiſch und Blut, als das er bei der Incarnation angenommen und das durch ſeinen Schöpferwillen gegenwärtig werde.[2]) Was kommt dir verächtlich vor an der Creatur, welche in den Leib Chriſti übergeht? War doch auch der Leib Chriſti aus einer Jungfrau genommen, die zwar in Wirklichkeit incorrupt war, aber doch corrumpiert hätte werden können[3]): denn wenn ſie gleich als Jungfrau gebar, ſo ſtammte ſie doch ſelbſt nicht von jungfräulichen Eltern ab, ſondern kam auf dieſelbe Weiſe zur Welt, wie alle Sterblichen; ſo ſind es auch gebrechliche Creaturen, welche durch geheime göttliche Kraft und Wirkung des heiligen Geiſtes Chriſti Fleiſch und Blut werden.[4]) Wie einſt das Wort Gottes, obwohl Fleiſch geworden, doch unſichtbar im Fleiſche zugegen war, ſo iſt auch dieſes (euchariſtiſche) Fleiſch gewiſſermaſſen unſichtbar geworden, und wird aus einem notwendigen und heilſamen Grunde für den Genuß mit gewiſſen Qualitäten des Brodes und Weines verhüllt, ohne daß für die Augen des Geiſtes die wahre Gegenwart des Fleiſches ſelbſt

---

[1]) Vgl. Paſchaſius, cap. I.

[2]) 418 E: „Corpus ejus ipso recreatore fiat."

[3]) 418 F. „Quid tibi, quaeso, vile est in ipsa quae in Christi corpus transit creatura? Nam et corpus quod Christus sumpsit ex Virgine per naturam quidem corruptibili, etsi non corrupta per coitum.

[4]) Ähnlich vergleicht auch Fulbert die jungfräulichen Abendmahlselemente mit dem jungfräulichen Leibe Mariä; ſ. o.

verloren geht. Wäre das Blut im Kelche ſichtbar und Chriſti Fleiſch wie in einem Metzgerladen roh zugegen, ſo wäre es um den Glauben geſchehen und es gäbe wenige, die ſich nicht vor dem Genuſſe entſetzten, und, da nur dem Eſſenden das ewige Leben verheißen iſt, ſo würden alle dem Tode verfallen. Wie aber der Arzt dem ſich ekelnden Kranken die bittere Arznei um ſo mehr verſüßt, je mehr er weiß, daß ſie ihm wohl bekommen wird, ſo hat auch unſer Arzt und Gaſtgeber bei der Mahlzeit ſeines Fleiſches das Ausſehen der vorigen Creatur beibehalten, damit es um ſo gieriger genoſſen werde. Dieſes Brod iſt wie das Licht, das für viele Augen ſtrahlt und doch ſo groß bleibt, als es war. Doch reicht der ſichtbare, leibliche Genuß des Sacramentes zum würdigen Empfange noch nicht hin; ſoll es uns zum Leben gereichen, ſo muß es auch in Wahrheit geiſtiger Weiſe genoſſen werden, ſonſt wird die Seele nicht geſättigt, nicht erquickt. Vielleicht aber ſprichſt du: Nur dies Brod, nicht aber Gott iſt uns verheißen. Höre, wie er ſpricht: „Ich bin das lebendige Brod, das vom Himmel herabkam“. Iſt etwa das, was die Wahrheit ſpricht, nicht wahr, oder täuſcht ſie uns? Das ſei ferne! Du aber verwirrſt die Wahrheit und machſt ſie gleichſam zur Lügnerin; du gibſt zu, daß ſie geſprochen hat: „Dies iſt mein Leib“, und hörſt doch nicht auf, zu ſtreiten. Du ſagſt, es ſei ein Leib und doch kein Leib, ſein Leib und doch nicht der ſeine zugegen. Warum ärgert dich die übriggebliebne Brodsgeſtalt? Wäre Chriſtus als getöteter ſinnenfällig zugegen, ſo wäre der Anſtoß ein noch größerer; ſo aber iſt es ein Myſterium und muß geglaubt werden. Werde alſo gewiſſermaſſen blind, damit du den ſeheſt, den du bisher nicht ſaheſt. Nimm dir nicht heraus, etwas Beſonderes zu glauben, was die Geſammtheit nicht glaubt, als wollteſt du mit andern als den Augen des großen Haufens die heiligen Geheimniſſe betrachten, wie du mir gegenüber bei meinem damaligen Beſuche geäußert haſt. Ich würde es nicht glauben, wenn ich es nicht ſelbſt gehört hätte“.[1])

[1]) p. 419 F. G.: „Ne presumas singulariter sentire, quod universitas non assentit . . . eo quod extra communes oculos de hujusmodi videas, sicut mecum in tuo discubio contulisti. Expertus loquor, audisse contingit, nam non crederem. Abjecta unitate de parte extolleris.“

Ascelin, Anastasius und Wolphelm.

Zeichnet sich Hugo's Schrift vor der Adelmann's vorteilhaft
rch einen Aufschwung eigener Gedanken aus, so lehnt sich dagegen
scelin in seinem Schreiben an Berengar[1]) wieder um so enger
Radbert an. „Mit Paschasius und den andern Katholiken
aube ich mit Ehrfurcht, daß Christi wahrer Leib und sein
ihres Blut unter der Gestalt des Brodes und Weines von den
läubigen auf dem Altare empfangen werde; hierin handle ich
er nicht, wie du behauptest, wider die Gesetze der Natur, da
unter Natur nichts Anderes verstehe, als den Willen Gottes.
elcher Verständige möchte wohl die Natur selbst als die Ursache
r Dinge bezeichnen und nicht vielmehr bekennen, daß der Wille
ottes die Ursache aller Naturen und alles dessen sei, was aus
r Natur je nach ihrer Art entsteht. Ist ja doch der Wille
ottes so wirksam und allmächtig, daß sein Wollen allein schon
Geschehen ist. Nun aber wollte er, daß Brod und Wein, die
f dem Altare durch Consecration des heiligen Geistes und den
ienst des Priesters bereitet werden (conficitur), wahrhaft zu
nem Fleische und Blute wirksam geschaffen (potentialiter
eari), und, indem sie geschaffen werden (creando vero),
glich mystisch geopfert werden.[2]) Daher sprach der Herr aus-
ücklich: „Dies ist mein Leib", und zwar jener, „der für euch
ngegeben wird". Wir dürfen uns nicht wundern oder zweifeln,
ß Gott machen könne, daß das, was auf dem Altare consecriert
rd, durch die Kraft des heiligen Geistes und den Dienst des
riesters vereinigt wird mit jenem Leibe, den der Erlöser aus
aria der Jungfrau annahm.[3]) Freilich kann der Mensch,
taub und Asche, nicht begreifen, wie das geschehen könne; denn
r hat den Sinn des Herrn erkannt und wer ist sein Ratgeber

---

[1]) Dachery, opp. Lanf., Not. et observ. ad vit. Lanf. p. 25.

[2]) Das Bisherige ist fast wörtlich aus Paschasius cap. I. und IV. entnommen!

[3]) Neque vero mirari vel diffidere debemus, Deum facere posse, ut c quod in altari consecratur virtute spiritus Sancti et ministerio sacertis uniatur corpori illi quod ex Maria Virgine Redemptor noster umpsit." Der Ausdruck: „uniatur" darf jedenfalls nicht urgiert werden b zeigt, daß der Verfasser über die Abendmahlslehre keine ganz klare Vorllung hat.

gewesen? Berengar möge also doch aufhören, eine Lehre zu verfechten, der die gesammte Kirche widerspricht".

Im Zusammenhange mit dem berengarischen Abendmahlsstreite steht wohl auch das Glaubensbekenntnis, das ein gewisser Anastasius, Mönch im Kloster St. Sergius zu Angers, dem Abte des Klosters St. Albin derselben Stadt, Gerald, abzulegen sich veranlaßt sah.[3]) „Ehrwürdiger Vater, ihr habt befohlen, daß ich Rechenschaft von meinem Glauben gebe und so thue ich es denn nach Kräften. Ich glaube, daß der hochheilige Leib des Herrn, der täglich auf dem Altare consecriert wird, sein wahres Fleisch sei, das gelitten hat, und sein wahres Blut, das aus der Seite floß. Jeder Zweifel daran soll verflucht sein, da der Herr selbst bezeugt: „Dies ist mein Leib, der für euch hingegeben wird". Wie ich weiß, daß kein anderer Leib ist hingegeben worden zu unserm Heile als der seinige, so glaube ich auch, daß kein anderes Fleisch gegessen werde zur Vergebung der Sünden als jenes, das aus der Jungfrau geboren ist. Diejenigen aber, welche meinen, das Sacrament sei nach der Consecration seiner Wesenheit nach Brod und nur figürlich der Leib Christi, diese denken fleischlich und verstoßen sehr gegen den Glauben, indem sie mehr den Augen des Leibes als den Beteuerungen der Wahrheit glauben. Daß aber eine so große Consecration Brod und Fleisch, Sacrament oder Figur genannt wird, das verwerfe ich nicht bloß nicht, sondern billige und lobe es. Brod kann sie deshalb genannt werden, weil der Herr selbst gesagt hat: Ich bin das lebendige Brod ꝛc.; Sacrament, weil unter der sichtbaren Gestalt dessen, was gesehen wird, durch göttliche Kraft Christi Fleisch consecriert wird; Figur, weil etwas Anderes der Geist erkennt, als der leibliche Sinn wahrnimmt. Würde ich annehmen, das Lamm Gottes werde ohne alles Sacrament, ohne Figur mit den Zähnen verschlungen, so würde ich mich, wie der heilige Vater Augustin sagt, eines großen Verbrechens schuldig machen; so aber werde ich der Wahrheit um so reichlicher zu Teil, je mehr ich bekenne, daß auch eine Figur, ein Sacrament vorhanden sei. Daß sich das alles wirklich so verhalte, dafür könnte ich die Zeugnisse vieler heiliger Väter anführen, beschränke mich aber

[3]) S. Dachery, opp. Lanf., not. et observ. ad vit. Lanf., p. 21. 22; Abt Gerald starb nach Dachery anno 1100.

auf das eines heiligen Cyprian (hoc accipite in pane quod pependit in cruce etc.), Auguſtin (dieſelbe Stelle) und Ambroſius; ferner ſei verwieſen auf den heiligen Hilarius, auf den Goldmund Gregorius, auf Cyrill v. A., Leo den Großen, Hieronymus, Beda, Paſchaſius, dieſen „vir Catholicus“, beſonders aber nochmals auf Auguſtin. Wundere dich nicht, wenn du in dem, was ich deinem Befehle gemäß geſagt, ariſtoteliſche und criſipeiſche Argumente und tulliſche Beredſamkeit vermiſſeſt[1]), da ich meine Früchte einfach im Gärtchen der heiligen Schrift gepflückt habe, deren Wurzeln glorreich im Himmel haften“.

Auch Abt Wolphelm von Brauweiler bei Cöln war angegangen worden, ſich über die von der Häreſie bedrohte Lehre auszuſprechen, und zwar von ſeinem Freunde, dem Abte Meginhard von Gladbach. Wolphelm antwortete[2]): „Um die Gefahr der berengariſchen Häreſie zu meiden, wollen wir zu den Brüſten eilen, beſſer denn Wein. Um nun mit Hilfe Chriſti den Satz zu widerlegen, daß Chriſtus nach ſeiner Auferſtehung bei verſchloſſenen Thüren nicht habe zu ſeinen Jüngern eintreten können, verweiſen wir einfach auf Johannes 20, 19. 26, wo ausdrücklich das Gegenteil bezeugt iſt; und offenbar iſt doch die Autorität eines Johannes der Berengar's überlegen. Gehen wir nun zur Läſterung über, die ſich letzterer wider die Euchariſtie erlaubt. Berengar hat wohl Augen des Leibes, um im Abendmahl Brod und Wein zu ſehen, aber es fehlt ihm an den Augen des Geiſtes, darin auch den Leib und das Blut Chriſti zu erblicken. Wenn derjenige, welcher ſprach, und alles iſt geworden, von dieſem Brode ſpricht: „Dies iſt mein Leib“, ſo muß es notwendig auch ſo ſein. Dieſe Myſterien dürfen eben nicht für ſich allein, nicht abgeſondert von all dem betrachtet werden was auf Gottes Befehl geſchaffen iſt; es iſt derſelbe Gott, der uns erſchuf und mit dieſem Sacrament erneuerte. Dies bezeugen auch die Autoritäten des alten und neuen Teſtaments, denen Berengar noch ein Drittes beifügt, das wir ebenſo verwerfen, als wenn es hieße: es ſei ein dritter Cato vom Himmel gefallen. Siehe alſo das dritte Teſtament, das, im Unterſchiede von den beiden andern, alſo ſpricht: Wenn Mäuſe den conſecrierten

[1]) Anſpielung auf Berengar's dialektiſche Richtung?

[2]) Mabillon, act. SS. o. S. B., Saec. VI. P. II. p. 681 s.

Leib Christi verzehren, so wird deshalb doch Christus nicht in ihnen, noch werden sie in Christus bleiben, noch das ewige Leben haben.“[1]) Wahrlich, von Berengar gilt das Wort des Horaz: Parturiunt montes, nascetur ridiculus mus.

Wir glaubten, es werde dieser, der den Bergen gleich die andern überragt,[2]) etwas Großes zum Vorschein bringen — und jetzt sehen wir ihn die Mäuse aus ihren Löchern zu Hilfe rufen. Wird doch Christi Leib im Abendmahle von den Aposteln und Auserwählten allein so gegessen, daß er in ihnen bleibt und sie in ihm: nicht aber gilt dies von Judas und allen Verworfenen. Wenn nun dieser Leib, nachdem er von den Auserwählten genossen wurde und sich mit ihnen auf's innigste vereinigte und ebenso sie sich mit ihm, doch wieder heil und ganz, lebend und unversehrt zum Vater sich zurückzieht, so wird er sich um so mehr von Judas und allen Verworfenen und noch mehr von den Mäusen und anderm Ungeziefer in den Himmel zurückziehen, ohne die geringste Beschädigung oder Befleckung zu erleiden. Wirft ja doch auch diese sichtbare, geschaffene und nicht allmächtige Sonne ihre Strahlen in Cloaken und andere unreine Orte, und zieht sie wieder in sich zurück, ohne irgend welche Beschmutzung. So zieht sich auch der Leib des Herrn, nachdem die Communion nach katholischer Sitte vollendet ist, heil und ganz, lebend und unversehrt zum himmlischen Vater zurück,[3]) nach den Worten des heiligen Apostels Andreas: „Nachdem das ganze gläubige Volk das Fleisch des Lammes gegessen und sein Blut getrunken hat, verbleibt doch das geopferte Lamm unversehrt und lebendig . . .“

Durand von Troarne.

Ausführlicher, als die Behandelten, hat sich über die Eucharistie der Abt Durand von Troarne geäußert in seiner neun Teile

[1]) Eine Äußerung, durch die von Berengar (mit Rücksicht auf Joh. 6. 57) die kirchliche Lehre ad absurdum geführt werden wollte.

[2]) „Putavimus hunc inter montes exaltatum magnum quid parturire.“

[3]) Wolphelm scheint also anzunehmen, Christi Leib werde wahrhaft sowohl von Würdigen als Unwürdigen empfangen, von den Mäusen zernagt, ziehe sich aber nach dem Genusse wieder in den Himmel zurück. Anders haben Guitmund und Alger die Sache aufgefaßt, s. u. Übrigens ist auch diese Stelle wieder ein Beleg dafür, daß auch in kirchlichen Kreisen über die Eucharistie noch manche Bedenken herrschten.

umfaſſenden Schrift: „De corpore et sanguine Christi contra Berengarium et ejus sectatores“.[1]) „Wie die alte Schlange von jeher wie ein brüllender Löwe umhergeht, ſuchend, wen ſie verſchlinge, ſo ſucht ſie auch jetzt durch die geheimen Trabanten ihrer Schlechtigkeit den katholiſchen Glauben zu verhöhnen und die chriſtliche Kirche zu erſchüttern, indem einige, mehr ſich ſelbſt als andere täuſchend, den andern heimlich zuflüſtern, in den Sacramenten des Herrn geſchehe nichts in Wahrheit, ſondern alles nur in der Figur und Ähnlichkeit. Und um den Verdacht der Häreſie von ſich abzuwälzen und ſich den Schein zu geben, als ſtimmten ſie mit der Lehre des Herrn überein, beſchönigen ſie ihre Lehre damit, daß ſie ſagen, Brod und Wein blieben zwar nach der Conſecration, was ſie waren, könnten aber doch gewiſſermaßen Chriſti wahrer Leib genannt werden, zwar nicht der Natur, aber der Figur nach. Auch läſtern ſie, die Subſtanzen des göttlichen Opfers könnten ſo leicht beſchädigt werden und andere ſchädigen, daß ſie bei der Verdauung wie gewöhnliche Speiſen zu Grunde gehen, und ſolche, welche zu viel genießen, in die Wut der Trunkenheit ſtürzen. Iſt aber im Abendmahle nur eine Figur und nicht ſubſtantielle Wahrheit, ſo iſt Chriſtus, der geſagt hat: „Dies iſt mein Leib“, nicht wahrhaft; iſt er nicht wahrhaft, dann iſt er nicht Gott; iſt er nicht Gott, dann iſt eitel die Predigt der Heiligen auf Erden, eitel der Glaube und das Bekenntnis der katholiſchen Kirche; umſonſt iſt dann der Martyrer Blut gefloſſen, umſonſt die Mühe der tapfern Athleten im Theater der Welt. Doch ferne ſei es, daß Chriſtus nicht Gott iſt, und alſo iſt er auch wahrhaft, und wahr iſt das, was er vom Abendmahle geſagt und die Väter überliefert haben.[2]) Wie der Gottmenſch Jeſus Chriſtus nach Vollendung ſeines Erlöſungswerkes vom Tode zum Leben, von der Verweslichkeit zur Unverweslichkeit überging, ſo glauben wir auch mit Recht, daß dies göttliche und himmliſche Sacrament in Chriſti wahres Fleiſch und Blut verwandelt werde, wobei nicht die Geſtalt, ſondern die Natur ſich ändert und von keiner Verdauung oder Digeſtion die Rede ſein kann. Wenn du aber gleichwohl auch nach der Conſecration noch

[1]) Bibl. m. Lugd. XVIII. 419—437; Dachery, (opp. Lanf., app. p. 72—107); vgl. Werner, (Gerbert von Aurillac, p. 171—175).

[2]) P. I. p. 420—421 AB.

von Brod reden hörſt, ſo darfſt du nicht irre werden. Denke nur an's Wort des Herrn: „Das Brod, das ich euch geben werde, iſt mein Fleiſch“. Was alſo vorher nur Brod allein hieß, kann jetzt Fleiſch und Brod zugleich genannt werden; Brod nämlich deshalb, weil es eine Speiſe iſt, oder weil es ſo ausſieht wie Brod; Fleiſch aber wegen der innerlich verborgenen Wahrheit. Brod heißt es, damit du nicht erſchreckeſt, wie einſt die Jünger, welche ſprachen: „Das iſt eine harte Rede, wer kann ſie hören?“ Fleiſch aber wird es genannt, damit du durch den Anblick einer ſo ungewohnten Sache eingeladen und durch das Verſprechen einer ſo unermeßlichen Wohlthat dich angezogen fühleſt. „Mein Fleiſch für das Leben der Welt“, heißt es weiter. Alſo für das Leben der Welt, nicht für die Verweſung der Welt; für's Leben der Welt (mundi), für die Reinen. Wie aus der Seite des ſchlafenden Adam die Eva gebildet ward, welche durch Übertretung des Gebotes der Welt Verdammung und Tod brachte: ſo ging aus der Seite des zweiten Adam, Chriſti, Blut und Waſſer hervor und brachte uns Gnade und ewiges Leben. Daher ſtrömt das Heil, daher das Leben der Welt; und ſo hat der Herr in ſeiner Kirche ein einzigartiges Opfer eingeſetzt, das Gott mit der Welt wieder verſöhnen und die täglichen Fehltritte ſterblicher Schwachheit tilgen ſollte.[1])

Dieſes Opfer hat der Herr damals eingeſetzt, als er, dem Tode nahe, die ſichtbare Subſtanz des Brodes in ſeine Hände nahm und ſprach: „Nehmet hin und eſſet, dieſes iſt mein Leib“; und er fügte hinzu: „der für euch wird hingegeben werden“, Worte, die alle Einwendungen und Lügen der jetzigen Häreſie widerlegen. Dann fuhr er fort: „Thut dies“ — als wollte er ſagen: was ich gethan habe aus eigener Kraft, das thuet ihr in meinem Auftrage. Ich gebe euch das Beiſpiel, ihr ahmt es nach. „Dies thuet.“ Wer? Ihr, meine Jünger, die ihr zugegen ſeid, und nach euch diejenigen, die nicht ſahen und doch glaubten. „Dies thuet.“ Was heißt das? Das will ſagen: Dieſen Leib, dieſes Blut bereitet, indem ihr dabei meiner Worte euch bedient, mich anrufet; und zwar thut es nicht bloß einmal, wie ich, ſondern ſo oft ihr meinen Leib genießt. „Dies thuet“ — wozu? Zu

[1]) P. II. p. 421. 422. B.

meinem Andenken, das heißt, damit ihr das Gedächtnis an mich um so lebendiger festhaltet, an mein Leiden und meine Güte euch heilsam erinnert und mit Gott versöhnt und reichlicher Gnaden teilhaftig werdet. Bei einer so göttlichen und heilsamen Sache also kann von keiner Verdauung gesprochen werden, weshalb solche Menschen mit Recht „Sterkoriten" genannt werden. Die Gläubigen hingegen empfangen den Leib des Herrn und bleiben durch den Genuß seines heiligen Fleisches in Christo und Christus in ihnen. Mit Recht sagt Hilarius: „Wenn wahrhaft das Wort Fleisch geworden ist und wir wahrhaft das fleischgewordene Wort in der Speise des Herrn empfangen, wie sollte er nicht seiner Natur nach in uns bleiben, er, der ja auch die Natur unseres Fleisches angenommen hat?" Was ist es auch so Auffallendes, wenn Gott uns das wiedergibt, was er von uns angenommen hat? Wissen wir nicht, daß das Wort blieb, was es war und etwas annahm, was es nicht war, nämlich die Natur unseres Fleisches, und sie mit der Natur seiner Gottheit vereinigte? Wenn nun Gott uns das, was größer ist, gewährte, wird er uns das Geringere weigern? Das Größere ist, daß Gott bei der Incarnation sich gewürdigt hat, das Fleisch unseres Leibes anzunehmen; es kann also auch bezüglich der Wahrheit des Fleisches und Blutes, das uns in der Eucharistie gereicht wird, kein Zweifel bestehen. Der Versicherung des Herrn selbst und unserm Glauben gemäß ist also wahres Fleisch und wahres Blut die heilige Bereitung des lebenspendenden Sacramentes, dessen würdiger Genuß die Wirkung hat, daß wir in Christus sind und Christus in uns; und dies ist die Ursache unseres Heils, dies unser Leben, daß wir in unsern fleischlichen Herzen Christum haben, der seinem Fleische nach in uns bleibt, und, obwohl er eine viel höhere Würde und Herrlichkeit besitzt als wir, doch seiner (menschlichen) Natur nach Fleisch ist wie wir, weil die Vereinigung der menschlichen Natur mit der göttlichen die menschliche Natur in ihm nicht aufgehoben, sondern vielmehr erhöht hat; und eben darauf gründen wir die Hoffnung, die ewige Herrlichkeit einstens zu erlangen, daß wir schon jetzt das Fleisch der glorreichen Gottheit im Unterpfande besitzen und empfangen.[1])

[1]) P. III. p. 422. 423.

Dies ist auch die Lehre des hl. Ambrosius. Er vergleicht das Manna der Wüste mit der Eucharistie und sagt, daß diejenigen, welche vom erstern aßen, gestorben seien, die Eucharistie aber sei die Substanz des ewigen Lebens und Christi Leib. Ferner spricht er davon, daß mit Brod und Wein eine Veränderung vor sich gehe und die Kraft der Segnung sogar größer sei als die der Natur. Wenn nun schon menschliche Segnung die Natur zu verwandeln vermag, was sagen wir dann von der göttlichen Consecration, wo die Worte des Erlösers selbst wirksam sind, die Worte dessen, der am Anfange alles aus nichts erschuf? Und wenn Christi Leib an die Gesetze der Natur bei der Incarnation nicht gebunden war, was wunderst du dich, daß er es auch bei der Consecration nicht ist?[1]) Freilich sieht man Fleisch und Blut Christi nicht in ihrer eigenen, sondern nur in einer ihnen ähnlichen Gestalt; dies geschieht, damit das Entsetzen beseitiget und doch die Gnade der wahren Natur des Fleisches und Blutes Christi gewährt werde.[2]) Daß Christi Fleisch aber gerade unter den Gestalten des Brodes und Weines zugegen ist, hat seinen Grund darin, daß letztere auf das natürliche Leibesleben des Menschen ähnliche Wirkungen ausüben, wie die Eucharistie auf das übernatürliche, weshalb Brod und Wein auch mit Recht „similitudo“ des eucharistischen Fleisches Christi genannt werden. Die Gegner glauben ihren Irrtum besonders damit verteidigen zu können, daß in den Schriften der heiligen Väter von einer „Figur“ „Ähnlichkeit“ des Leibes Christi die Rede ist. Auch wir leugnen nicht, daß das Sacrament des Herrn in gewisser Hinsicht eine Figur und Ähnlichkeit sei, bekennen aber zugleich, daß Christi Leib in Wahrheit vorhanden sei. Das heilige Mysterium kann mit Recht Ähnlichkeit oder Figur genannt werden, da es das Leiden des Eingebornen, das einmal geschehen ist, darstellt. Aber dadurch wird die reale Gegenwart nicht aufgehoben oder beeinträchtigt. Die Ausdrücke: „similis“, „figura“ haben in der heiligen Schrift verschiedene Bedeutung; similis z. B. wird nicht bloß für „ähnlich“, sondern auch für „gleich“ gebraucht, so Gen. 2, 18, wo es heißt: „Es ist nicht gut, daß der Mensch allein sei; laßt uns ihm eine Gehilfin machen, die ihm ähnlich sei“, da doch

[1]) P. IV. p. 423.
[2]) P. IV. 424 H.

Eva, einzig den Unterſchied des Geſchlechts ausgenommen, ganz der gleichen Natur war wie Adam. Phil. 2, 7 heißt es von Chriſtus: „in similitudinem hominum factus", da er doch dieſelbe menſchliche Natur angenommen hat, die wir alle haben. Würde ferner das Wort „figura" die Wahrheit immer ausſchließen, ſo hätte der Apoſtel Hebr. 1, 3 von Chriſtus nicht ſchreiben können, er ſei „figura substantiae patris", da doch Chriſtus wahrer Gott iſt gleich dem Vater. Das Manna, der Wüſtenfels, von dem der Apoſtel (1. Cor. 10, 4) ſagt: „Petra autem erat Christus", das waren Figuren, die mit Recht Schatten genannt werden, da ſie die Wahrheit bloß vorbildeten, aber nicht enthielten, wenn aber das göttliche Sacrament Figur genannt wird, ſo iſt hier Figur und Wahrheit zugleich.[1]) Die Gegner berufen ſich insbeſondere auf das Wort des heiligen Ambroſius: „Sed forte dicis: Speciem sanguinis non video. Sed similitudinem habet. Sicut enim similitudinem mortis per baptismum suscepisti, ita etiam similitudinem pretiosi sanguinis bibis, ut nullus horror cruoris sit et pretium tamen redemptionis operetur". Von dieſer Stelle leitet ſich der ganze Streit ab.[2]) Und doch kann auch hier nichts gegen die Wahrheit geſagt ſein, weil der Knecht nicht ſeinem Meiſter, Ambroſius nicht Chriſto widerſprechen kann, der ſprach: „Dies iſt mein Leib". Die Worte „sed similitudinem habet" beziehen ſich nur auf die äußere Geſtalt, nicht auf den Inhalt des Sacraments. Nur äußerlich erſcheint nicht Chriſti Leib und Blut, ſondern etwas ihnen Ähnliches, um den Horror zu vermeiden; innerlich aber iſt nicht etwa bloß eine Ähnlichkeit mit dem Leibe Chriſti, alſo etwas von ihm Verſchiedenes zugegen, ſondern er ſelbſt. „Wie du in der Taufe die Ähnlichkeit des Todes empfangen haſt, ſo trinkſt du auch die Ähnlichkeit des Blutes"; wie alſo die Taufe eine Ähnlichkeit des Todes Chriſti heißt und doch ein wahres Sacrament, eine wahre Taufe, iſt, wahrhaft den Sünden den Tod bereitet, ſo ſchlürft man auch die Ähnlichkeit des koſtbaren Blutes, und doch iſt es wahres Blut.[3]) Freilich können wir nicht begreifen, wie es möglich iſt, daß das,

[1]) P. V. 426.

[2]) p. 427 B: „Ecce unde tota processit quaestionis inter insipientes dissensit." Vgl. die Wichtigkeit, welche Berengar dieſer Stelle beilegt.

[3]) p. 427 B—H.

was den Sinnen als Brod erſcheint, innerlich der Leib Chriſti iſt; aber wir begreifen ja auch das Wunder der Menſchwerdung nicht.[1]) Überhaupt hat die chriſtliche Religion viele Geheimniſſe, die man eben glauben und nicht mit dem Verſtande ſoll ergrübeln wollen. So ſoll man ſich auch beim heiligen Altarsſacramente an das halten, was die Wahrheit ſelbſt über ihren heiligen Leib erklärte und in der göttlich inſpirierten heiligen Schrift niedergelegt hat; von dieſem Glauben ſoll keine neuauftauchende Sonderlehre uns abwendig machen, zu ſeiner Verteidigung wollen wir, wenn es nötig iſt, all unſer Vermögen, unſre Kräfte, ja ſelbſt unſer Blut einſetzen.

Für dieſen Glauben zeugen auch die heiligen Väter. So ſagt Auguſtin von David: „Ferebatur in manibus suis“. Dies kann unmöglich von David ſelbſt, muß vielmehr von Chriſtus verſtanden werden, der beim heiligen Abendmahle ſeinen Leib in ſeinen Händen trug.[2]) Ferner ſagt Auguſtin, daß die Gläubigen jetzt jenes Fleiſch und jenes Blut empfangen, das die Juden gekreuzigt und vergoſſen haben. Dasſelbe bezeugt außer Ambroſius auch noch ein heiliger Cyrill v. A., Euſebius von Emiſa, Gregor Gr., Chryſoſtomus, Leo, Beda; und von den Schriftſtellern der fränkiſchen Kirche Paſchaſius, Amalar, Hinkmar, Fulbert.[3]) Obwohl aber im Myſterium Chriſti wahrer Leib und ſein wahres Blut zugegen iſt, ſo iſt doch dieſe Gegenwart, nach der Lehre Caſſiodors, nicht als eine rohſinnliche, blutige, kapernaitiſche zu denken. Eine ſolche Auffaſſung will der heilige Auguſtin abweiſen an jener bekannten Stelle de doctr. Christ. lib. 3, cap. 16, wo er ſagt, Chriſtus der Herr ſcheine Joh. 6, 54 ein Verbrechen und einen Frevel zu gebieten, es ſei alſo jener Ausſpruch figürlich zu verſtehen. Allein Auguſtin ſagt ausdrücklich: der Herr *ſcheint* einen Frevel zu gebieten, gebietet ihn alſo in Wirklichkeit nicht; denn die Juden verſtanden eben des Herrn Wort unrecht und faßten es ſo auf, als ſollten ſie Chriſtum mit den Zähnen verſchlingen, wie die

---

[1]) p. 429 B. C.

[2]) P. VI. p. 429. Die betr. Stelle findet ſich serm. 2 in Pſalm 33. Der berichtigte Text der Vulgata lautet: „Collabebatur inter manus eorum“. Vgl. Werner, (Gerbert v. Aurillac, p. 174. A).

[3]) P. VI. P. VII.

Hunde einen lebendigen, blutenden Hasen oder Hirsch. Das wäre freilich ein Greuel.[1]) Allerdings wird Christi Fleisch wahrhaft und wirklich genossen, und zwar kein andres, als das gelitten hat, obgleich man nur die Gestalt des Brodes sieht: aber das geschieht geistig im Sacramente. Der Herr hat vielmehr den Genuß seines Leibes so angeordnet, daß die menschliche Schwäche, die nicht gewohnt ist, ihr eignes Fleisch zu essen, nichts gewahre, wovor sie sich entsetzen könnte, und gleichwohl das wahre Fleisch Christi im Sacramente empfange. Daher sagt der Apostel: „Wenn wir Christum auch dem Fleische nach kannten, so kennen wir ihn doch jetzt nicht mehr so". Hier stellt er die Realität der menschlichen Natur Christi nicht in Abrede, sondern erklärt, daß sie jetzt nach der Auferstehung glorificiert und incorruptibel ist; wie nun Christi Fleisch incorruptibel im Himmel ist, so empfangen wir es auch im Sacramente unter der Brodsgestalt incorruptibel; und deshalb schreibt Augustin, es sei in der Eucharistie ein Zeichen, eine Figur vorhanden, nicht als wollte er der realen Gegenwart Christi im Abendmahl irgend zu nahe treten, die er vielmehr an andern Stellen deutlich vorträgt, so z. B. wenn er sagt: Nam (Berengar liest dagegen: Non) hoc corpus, quod videtis, manducaturi estis et bibituri sanguinem, quem fusuri sunt qui me crucifigent."[2]) Überhaupt wird der heilige Augustin vielfach mißverstanden, weshalb man bei seiner Lektüre vorsichtig zu Werke gehen muß.[3])

Endlich ist es auch schon vorgekommen, daß Gott auf wunderbare Weise das, was im Sacramente unsichtbar zugegen ist, sichtbar werden ließ. So zur Zeit des Papstes Gregorius, als eine Frau beim Empfange der heiligen Communion ungläubig lachte, worauf sich ein blutiges Fingerglied zeigte; ein frommer Priester sah auf dem Altare statt des geheiligten Brodes Christus als Knäblein, drückte es an seine Brust und bedeckte es mit Küssen; ein greiser Einsiedler irrt über die Eucharistie und darf nun zu seiner Belehrung schauen, wie ein Engel mit dem Messer in der Hand das Jesuskindlein in Stücke schneidet und sein Blut

---

[1]) P. VII. 432. 433 B.

[2]) p. 433 C - H. Auch Guitmund liest: Non hoc corp. etc., ebenso Lanfranc.

[3]) p. 435 D.

im Kelche auffängt; ein Jude ſchleicht ſich in den chriſtlichen Gottesdienſt und ſieht den Kelch mit Blut gefüllt" ꝛc.[1])

Im 9. Teile ſeiner Schrift berichtet Durand die Ereigniſſe vom Beſuche Berengar's in der Normandie bis zur Synode von Tours incluſive.

Bruno der Karthäuſer.

Der hl. Bruno, Stifter des Karthäuſerordens, handelt zwar nicht ex professo in einer eigenen Abhandlung über das heilige Abendmahl, ſpricht ſich aber wiederholt darüber aus, und ſeine Äußerungen ſind für uns um ſo intereſſanter, als wir ja bekanntlich in ihm einen Schüler Berengars vor uns haben. In ſeiner Erklärung des 77. Pſalmes, V. 24 (Et pluit illis manna ad manducandum et panem coeli dedit eis) und 25 (Panem angelorum manducavit homo, cibaria misit eis in abundantia) ſagt er[2]): „Die Häretiker verſuchen Gott in ihren Herzen, indem ſie an der Allmacht Gottes zweifeln, ob er nämlich unter der Brodsgeſtalt ſeinen Leib zum Genuſſe reichen könne,[3]) bitten aber doch um zuträgliche Seelenſpeiſe, wenn ſie auch allerdings täglich um den Leib und das Blut des Herrn nur mit dem Munde, nicht mit dem Herzen flehen, indem ſie ſprechen: „Gib uns heute unſer tägliches Brod", d. h. deinen Leib und dein Blut. Dieſer Leib und dieſes Blut iſt nämlich eine, unteilbare, unverderbliche Speiſe, mag ſie gleich, wie man ſieht, unter der Geſtalt des Brodes gebrochen und von den Zähnen der Gläubigen zermalmt werden. Freilich iſt das ein unlösbares Geheimnis, wie ſie nämlich gebrochen und zermalmt werden kann, da ſie doch unteilbar verbleibt: doch iſt es mit kräftigem Glauben feſtzuhalten.[4]) Die Häretiker verſuchen Gott in Gedanken und reden Übles von ihm mit dem Munde, indem ſie ſprechen: Wie, kann Gott in der Wüſte, d. h. in dieſem Leben, das er doch bei der

[1]) P. VIII. 435—437.

[2]) S. Brunonis Carth. opp. t. I. 303.

[3]) Vgl. darüber Berengar, o.

[4]) „Quod corpus videlicet et sanguis una esca est indivisibilis et incorruptibilis, licet sub specie panis videatur frangi et a dentibus fidelium conteri. Quod quidem mysterium insolubile est, videlicet quare frangi et conteri videatur, cum indivisilibile permaneat: firma tamen fide credendum est."

Himmelfahrt dem Leibe nach verließ, einen Tisch bereiten, d. h. die Brodescreatur zur Mahlzeit, d. h. zur Labung seines Leibes machen? Keineswegs kann er dies. Das will sagen: Nachdem er diese Erde verlassen hat und leiblich und räumlich im Himmel ist, wie kann er die Brodescreatur, die jetzt erst ist, noch so bereiten, daß sie sein Fleisch wird, das bereits seit 1000 Jahren existirt?[1]) Das ist absolut nicht möglich. Wird ihnen aber von den Katholiken entgegnet: Allerdings kann Gott dies bewirken, da er ja etwas noch viel Wunderbareres bewirkt hat, indem er nämlich sich selbst, den Fels, durchbohren ließ, aus dem das Wasser geistiger Gnade strömte, so erwidern sie mit ruchloser Zunge: Wenn er auch bei seinem Leiden den Fels durchbohren ließ und ihm die Wasser geistiger Gnade entströmten, und nicht kleine Wasser, sondern Gießbäche, reichliche, überflutende Wasser, folgt daraus auch schon, daß er Brod, das sein Leib sein solle, seinem Volke geben könne? Und deshalb, weil sie nicht glauben, daß durch Mitwirkung des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes Brod Christi Leib werden könne, entbrannte in Gottes Seele Feuer, d. h. die Glut seiner Rache wider Jakob, d. h. wider die Häretiker, die Jakob hätten sein sollen, d. h. tüchtige Streiter, aber gefallen sind."[2])

In seiner Erklärung zu 1. Cor. 24. 25 schreibt[3]) der Heilige: „Christus nahm Brod", d. h. die wahre Substanz des Brodes, „und dankte" . . . Bei diesen Worten, womit Christus seinem Vater dankt, geht die auf den Altar gelegte Substanz des Brodes und Weines über in's wahre Fleisch und wahre Blut Christi. Dankend brach er das, was eins und untrennbar bleibt in Ewigkeit; aber er brach es, indem er jedem Einzelnen das Ganze gab,

---

[1]) „Cum hanc terram deseruerit et corporaliter et localiter in ecolo sit, quomodo panis creaturam, quae modo est, potest adhuc parare, ut caro sua efficiatur, quae ante mille annos est? Nullo modo." Gleichfalls ein Berengar sehr geläufiger Gedanke.

[2]) „Et in anima accensus est ignis i. fervor vindictae suae in Jacob i. in ipsis haereticis qui debuissent esse Jacob s. strenui luctatores et defecerunt". Diese Worte beziehen sich unverkennbar auf Berengar. Bei allem Abscheu, den Bruno gegen die Häretiker hegt, kann er doch nicht umhin, den hohen Vorzügen seines ehemaligen Meisters Gerechtigkeit widerfahren zu lassen.

[3]) II. 130.

um anzudeuten, daß wir, die wir der Person nach verschieden sind, eins werden müssen in der Liebe Gottes ... Dies, was kurz zuvor Brod war, ist nun wahrhaft mein Leib, welcher Leib für euch wird hingegeben werden in den Tod, wenngleich ich ihn euch jetzt als einen unsterblichen und leidensunfähigen reiche. Daß er aber, wie Augustin sagt, sich selbst mit sterblichen Händen als einen unsterblichen trug, darf uns nicht befremden, da er ja auch bei der Verklärung, obgleich er damals und nachher noch sterblich war, sich dem Petrus, Jakobus und Johannes in der Glorie der Unsterblichkeit und Leidensunfähigkeit zeigte. Auf gleiche Weise nahm er den Kelch und sprach: Dieser Kelch, der kurz zuvor die wahre Substanz des Weines war, ist nun mein Blut. So oft ihr dieses Brod essen werdet, d. h. meinen wahren Leib, der aber Gestalt und Geschmack des Brodes beibehält, damit die Genießenden nicht davor zurückschrecken, und so oft ihr diesen Kelch, d. h. mein Blut, das aber Geschmack und Aussehen des Weines beibehält, trinken werdet, werdet ihr den Tod des Herrn, mit dem ihr immer mitleiden und mitsterben müßt, verkündigen, d. h. vergegenwärtigen."

In einem Sermo[1]) „In coena Domini" heißt es gelegentlich der Erklärung der Einsetzungsworte: „Ich habe euch einmal gesagt: „Wenn ihr das Fleisch des Menschensohnes nicht essen und sein Blut nicht trinken werdet, werdet ihr das Leben nicht in euch haben"; ihr aber habt es nicht verstanden. Nun aber erkläre ich euch das, was ich sagte; was ihr mich jetzt thun seht, ist die Erklärung jener Worte." Einige der Jünger, die damals jene Worte hörten, aber nicht verstanden, ärgerten sich und wandten sich von ihm zurück und folgten ihm fürder nicht mehr. Sie meinten nämlich, sie müßten sein Fleisch stückweise zerschnitten, roh oder gekocht, verspeisen. Sie waren noch zu fleischlich und dachten zu fleischlich. Siehe, nun sitzt Jesus in Mitte seiner Jünger, ißt und trinkt mit ihnen, und obwohl mit seinen Gliedern nichts geschieht, wird doch sein Fleisch gegessen und sein Blut von seinen Jüngern getrunken. Das thut die Macht der Gottheit, von der geschrieben steht: „Omnia quaecunque voluit Dominus fecit in coelo et in terra" etc. So war auch jetzt, da er sprach:

[1]) III. 95. 96. — Freilich steht nicht fest, ob dieser Sermo vom Ordensstifter Bruno, oder vom hl. Bruno von Segni oder Bruno von Würzburg herstamme. Vgl. Fehr, (Kirch.-Lex., II. B. p. 192).

„Dies ist mein Leib", eine so große Macht in seinem Worte, daß sich sofort das Brod verwandelte in Fleisch und der Wein in Blut. Du wunderst Dich darüber? Ich weiß, daß du dich wunderst; denn es ist wunderbar, wie ja Gott nichts that, was nicht wunderbar wäre. Geradeso wundere aber auch ich mich über dich, wie deine Speise und dein Trank sich in dein Fleisch und Blut verwandelt. Deine Speise macht dein Fleisch nicht, das ja schon gemacht ist; sie nährt es nur und verwandelt sich in dasjenige Fleisch, das du schon hast nnd von deiner Mutter empfingst. So also verwandelt sich auch das Brod und der Wein, der auf dem Altare consecriert wird, kraft des Gebotes und der Macht himmlischer Segnung, in Christi Fleisch und Blut: und zwar in kein anderes Fleisch Christi — denn er hat ja kein anderes — als in dasjenige, das geboren ist aus der Mutter Christi. Konnte also deine Verdauung deine Speise in dein Fleisch verwandeln, die himmlische Segnung aber soll Brod und Wein nicht in Christi Fleisch und Blut verwandeln können? Wie bewahrheitet sich dann das Wort: „Ipse dixit et facta sunt, ipse mandavit et creata sunt"? Höre etwas noch Wunderbareres! Obwohl soviel Brod täglich auf der ganzen Welt geopfert und durch himmlische Segnung in's Fleisch Christi verwandelt und von den Gläubigen Christi genossen wird, so nimmt Christi Leib selbst doch weder zu, wenn das Brod in ihn verwandelt, noch ab, wenn es gegessen wird. Jene fünf Brode mögen uns zum Beispiele dienen, womit der Erlöser 5000 Menschen sättigte, ungerechnet die Kinder und Weiber. Hätte man jedes dieser Brode auch nur in 1000 Teilchen geteilt, so glaube ich nicht, daß ein solches Teilchen den Mund eines Menschen gefüllt hätte. Und doch wurde das Wenige, was jeder bekam, im Munde eines jeden so vermehrt, daß weder die Zähne alles zu zermalmen, noch der Magen es aufzunehmen vermochte; und auch jene winzigen Brosamen, die beim Brodbrechen abfielen, oder den Essenden übrig blieben, wurden so vermehrt, daß sie 12 Körbe füllten, während doch früher kaum 2 Körbe von all jenen Broden voll wurden. Und sicher hätte der Herr, wenn er gewollt hätte, alle Menschen der Welt, solange diese steht, mit diesen Überbleibseln allein speisen können: so groß ist die Macht des Herrn und soviel

vermag der Segen Chriſti. Siehe, ſo haben wir etwas ſehr Paſſendes als Beiſpiel gefunden, das von Vielen gegeſſen, doch nicht kleiner wird. So erfährt auch Chriſti Leib, obwohl täglich von Allen gegeſſen, keine Verringerung. Ich habe ſchon Leute geſehen, die, ſoviel ſie auch zu ſich nehmen, doch nicht größer oder dicker wurden, obwohl ſich viele Speiſen in ihr Fleiſch verwandelten. Wenn nun dies ſchon beim ſterblichen Fleiſche möglich iſt, wieviel mehr beim verklärten Fleiſche des Erlöſers? Doch wozu uns abmühen? Seine Worte genügen uns: „Dies iſt mein Leib, dies iſt mein Blut.“ Wenn wir Chriſto nicht glauben, wem werden wir ſonſt glauben? Wo aber eine ſolche Autorität iſt, da bedarf es der Beweiſe nicht.“

Lanfranc.

Einer der bedeutendſten Gegner Berengar's war, wie wir wiſſen, der berühmte Lanfranc. Da ſeine Schrift „über den Leib und das Blut des Herrn“ [1]) ſchon oben näher beſprochen wurde, ſo obliegt uns hier nur mehr, ſeine Abendmahlslehre darzuſtellen. Vor allem tadelt der gelehrte Abt von Caën das rationaliſtiſche Prinzip ſeines Gegners, der die heiligen Autoritäten vernachläſſige und zur Dialektik ſeine Zuflucht nehme. Wo es ſich um ein Geheimnis des Glaubens handelt, möchte Lanfranc lieber Schrift und Väter als philoſophiſche Argumente hören. Er ruft Gott und ſein Gewiſſen als Zeugen an, daß er in göttlichen Dingen auf die Anwendung dialektiſcher Künſte lieber ganz verzichten würde. Letztere ſollen überhaupt nur dazu dienen, einen Gegenſtand genauer zu entwickeln, und vermieden ſoll es werden, daß es auch nur den Schein gewinne, als vertraue er der Kunſt der Dialektik mehr als der Wahrheit und Autorität der heiligen Väter. Damit es aber nicht ſcheine, als antworte er ſeinem Gegner in ſolchen Fragen nur deshalb nicht, weil er ihm aus Unwiſſenheit nicht antworten könne,[2]) ſo ſucht er Berengar auch auf dieſem Gebiete zu ſchlagen, was ihm jedoch nicht in allweg gelingen will. Er weiſt ihm zwar einen circulus vitiosus,[3]) einen falſchen Syllogismus nach,[4]) aber auf die eigentlichen

[1]) Dachery, opp. b. Lanfranci, p. 231—251.
[2]) Cap. VII. 236; vgl. Dieckhoff p. 49.
[3]) Cap. IV. 236.
[4]) VII. 237; ſ. o.

Kernpunkte der von ſeinem Gegner erhobenen Schwierigkeiten läßt er ſich nicht ein, bringt auch nicht einmal den Verſuch einer Löſung der Frage, ob und wie es möglich ſei, daß auch nach der Weſenswandlung noch die Accidentien des Brodes vorhanden und Chriſti Leib unſichtbar unter ihnen verborgen ſei, daß ferner Chriſtus bis an's Weltende im Himmel unverletzt verbleibe und doch auch auf Erden wahrhaft präſent ſei ꝛc.; auf den Einwurf, wie Chriſti Leib, wenn er täglich gegeſſen werde, noch unverſehrt genannt werden könne, weiß er nichts Anderes zu entgegnen, als daß ja auch der Ölkrug der Witwe nicht abgenommen habe, obwohl täglich aus ihm geſchöpft wurde. Überhaupt ſei die heilige Euchariſtie ein Geheimnis des Glaubens und könne wohl nützlich geglaubt, aber nicht heilſam ergrübelt werden.[1])

Glücklicher iſt Lanfranc in Zurückweiſung der traditionellen Bedenken Berengar's. Wenn letzterer ſich immer darauf beruft, daß nach Auguſtin's Lehre das Opfer der Kirche aus Sichtbarem und Unſichtbarem, dem Sacrament und der Sache desſelben beſtehe, ſo hält ihm Lanfranc mit Recht entgegen, daß dasſelbe ja auch die Kirche lehre; der Unterſchied beſteht nur darin, daß nach Berengar die Sacramente die Sache, deren Sacramente ſie ſind, nur *andeuten*, nach der Kirchenlehre aber zugleich *enthalten*, daß erſterer als Sacrament das *ſubſtantiell vorhandene Brod* bezeichnet, letztere die *Accidentien* des Brodes.[2]) Wenn Berengar die Humbert'ſche Formel in die Sätze zerlegt: Brod und Wein ſind nur Sacramente; Brod und Wein ſind nur Chriſti Fleiſch und Blut — ſo gehört der erſte davon ihm ſelbſt an, während der zweite von niemand aufgeſtellt wird, da nach kirchlicher Anſchauung die Euchariſtie *beides zugleich* in ſich vereinigt, das ſichtbare heilige Zeichen, Sacrament, in den ſacramentalen Geſtalten, und die res sacramenti in dem unter jenen

---

[1]) Cap. X. 239: „Cum vere in terris carnes ejus sint comestae . . . ipse tamen . . in coelestibus perseverat. Si quaeris, quomodo id fieri possit, breviter respondeo: Mysterium fidei credi salubriter potest, vestigari utiliter non potest"; cap. XXI. 249: „Objicitis et dicitis: Si panis in veram Christi carnem convertitur, aut panis sustollitur in coelum, . . . aut caro Christi in terram defertur . . . . Humana autem sapientia perquiri divina opera prohibet Apostolus". Vgl. Herzog's Real-Encykl., VIII. 398 ff.

[2]) X. 239.

gegenwärtigen Leibe Chriſti.[1]) Wenn ferner Berengar bemerkt, daß nach Auguſtin die Sacramente mit den Dingen, deren Sacramente ſie ſind, eine Ähnlichkeit haben müſſen, daß ſie ſichtbare Zeichen göttlicher Dinge ſind, aber unſichtbare Dinge in ihnen geehrt werden, und daß man die Abendmahlselemente nach der Conſecration nicht mehr bloß als das ſchätzen dürfe, wie zuvor, ſo ſtimmt die Kirche auch darin mit ihm vollkommen überein. Auch ſie lehrt, daß die Sacramente mit dem von ihnen Bezeichneten eine Ähnlichkeit haben müſſen; denn indem die heilige Hoſtie gebrochen, das heilige Blut in den Mund der Gläubigen gegoſſen wird, ſo iſt dies nichts Anderes als die figürliche Darſtellung des Opfertodes Jeſu am Kreuze und des Vergießens ſeines Blutes aus der Seitenwunde. Auch die Kirche ehrt im Sichtbaren Unſichtbares, denn in den ſichtbaren Geſtalten von Brod und Wein ehren wir Chriſti unſichtbar gegenwärtiges Fleiſch und Blut. Auch wir ſchätzen die Abendmahlselemente nach der Wandlung höher als vorher, da wir glauben und bekennen, daß ſie vor der Conſecration nur Brod und Wein ſind, bei derſelben aber in Chriſti Leib verwandelt werden.[2]) Wenn Berengar auf den heiligen Auguſtin hinweiſt, der ſagt, das Sacrament des Leibes Chriſti ſei nur in gewiſſer Hinſicht (secundum quemdam modum) der Leib Chriſti, ſo iſt zu erwidern, daß eben das euchariſtiſche Fleiſch zugleich das Sacrament des hiſtoriſchen, ſowie des im Himmel verklärten Leibes Chriſti, das unſichtbare, geiſtige Fleiſch Sacrament des ſichtbaren iſt, obwohl beide weſentlich identiſch ſind. Wird ſich doch niemand darüber aufhalten, daß ein und dasſelbe Fleiſch Chriſti in gewiſſer Hinſicht das Sacrament ſeiner ſelbſt iſt, da ja auch Chriſtus nach ſeiner Auferſtehung die Figur ſeiner ſelbſt bildete: damals nämlich, als er den beiden Jüngern zu Emmaus erſchien und ſich ſtellte, als wolle er weiter gehen, wodurch er nach der Erklärung Auguſtin's ſeine in kurzem bevorſtehende Himmelfahrt andeutete. Hier war alſo Chriſtus das Sacrament ſeiner ſelbſt: derſelbe Chriſtus, der ſich ſtellte, als wollte er weiter gehen, war es auch, der in den Himmel auffuhr; es war derſelbe und doch nicht derſelbe: hier ſtellte er ſich nur an, als wollte er weiter gehen, dort fuhr er wirklich in

[1]) VI. 236. VIII. 237. V. 235.

[2]) XIII. 240.

den Himmel auf. So wird auch das himmliſche Brod, das Chriſti wahres Fleiſch iſt, in gewiſſer Hinſicht Chriſti Leib genannt, weil es das Sacrament jenes Leibes iſt, der ſichtbar, taſtbar am Kreuze hing, und das Opfer dieſes Fleiſches, das durch die Hände des Prieſters ſich vollzieht, heißt das Leiden, der Tod, die Kreuzigung Chriſti, nicht in Wirklichkeit, ſondern im Myſterium, in der Figur.[1]) Und ſo iſt es zu verſtehen, wenn der heilige Auguſtin ſagt, das Sacrament des Leibes Chriſti ſei in gewiſſer Hinſicht der Leib Chriſti. Man kann in Wahrheit ſagen, was man im Abendmahle empfange, ſei der wahre, aus der Jungfrau geborne Leib Chriſti und ſei es doch wieder nicht: er iſt es ſeinem Weſen und der Kraft ſeiner Natur nach; er iſt es nicht, wenn man die Geſtalt des Brodes betrachtet.[2]) Wenn Berengar meint, Chriſti Fleiſch und Blut können deshalb nicht auf dem Altare zugegen ſein und von den Gläubigen genoſſen werden, weil der Leib Chriſti incorruptibel ſei und bis an's Ende der Welt den Himmel nicht mehr verlaſſe, ſo beruht eine ſolche Auffaſſung auf gänzlicher Verkennung der Kirchenlehre.[3]) Wir glauben, daß der Herr Chriſtus auf Erden wahrhaft und heilſam vom würdigen Empfänger gegeſſen werde, halten aber zugleich auf's gewiſſeſte feſt, daß er unbefleckt, unverſehrt, unverletzt im Himmel bleibt, wie ja auch der Ölkrug der Witwe von Sarepta nicht leer ward, obſchon täglich von ſeinem Inhalte gezehrt ward." „Wir glauben", ſo lautet das Glaubensbekenntnis Lanfranc's, „daß die irdiſchen Subſtanzen, die auf dem Tiſche des Herrn durch den Dienſt des Prieſters von Gott geheiligt werden, auf unausſprechliche, unbegreifliche, wunderbare Weiſe durch Wirkung göttlicher Kraft verwandelt werden in die Weſenheit des Leibes des Herrn, wobei jedoch die Geſtalten und ſonſt noch einige Eigenſchaften des Brodes und Weines zur Verhütung des Horror's vor dem Rohen und Blutigen und zur Mehrung des Verdienſtes des Glaubens beibehalten werden, und der Leib des Herrn ſelbſt im Himmel zur Rechten des Vaters unſterblich, unverletzt, ganz, unbefleckt und

[1]) cap. XIV. 240. 241.

[2]) XVIII. 244.

[3]) XVII. 242: „Quod autem incorruptionem dominici corporis et quod coelo . . . devocari non possit, fidei nostrae . . . quasi causam impossibilitatis opponis, profecto fidem nostram aut non intelligis aut intellectum male exponendo . . . depravare contendis."

unverſehrt bleibt".[1]) Wir machen alſo nicht etwa, wenn wir den Leib des Herrn eſſen, Teile aus ihm; das ſei ferne, daß wir glaubten, Chriſtus werde ſo gegeſſen, wie die Juden meinten, als müßten ſie den Herrn lebendig in Stücke reißen und ſo ſein Fleiſch entweder im Keſſel geſotten oder am Spieße gebraten eſſen. Gott bewahre die Kirche vor einer ſolchen Auffaſſung! Vielmehr opfern wir Chriſtum auf Erden ſo und eſſen und trinken ihn, daß er gleichwohl im Himmel zur Rechten des Vaters ganz und lebendig bleibt.[2]) Berengar kennt einen zweifachen Genuß des Abendmahls: der Mund des Leibes empfängt die Sacramente, Brod und Wein, die Seele labt ſich am Leibe Chriſti durch Betrachtung und gläubige Aneignung ſeines Leidens und Sterbens. Ähnlich verſichert auch Lanfranc, Chriſti Fleiſch und Blut werde mit dem Munde des Leibes und dem der Seele genoſſen. Mit dem Munde des Leibes eſſen und trinken wir körperlich, ſo oft wir den Leib des Herrn aus der Hand des Prieſters empfangen. Mit dem Munde der Seele aber ißt und trinkt man geiſtig, wenn man, wie der hl. Auguſtin ſagt, im Herzen erwägt, wie der Sohn Gottes für's Heil der Welt Menſch ward, am Kreuze hing und wieder auferſtand und durch Nachahmung ſeines Beiſpiels und Bekämpfung der Laſter und Leidenſchaften ihm ähnlich zu werden ſtrebt.[3]) Das Fleiſch des Herrn wird täglich aufgeopfert, geteilt, gegeſſen und ſein Blut vom Munde der Gläubigen genoſſen; und zwar empfängt man nicht ohne wichtigen Grund das Fleiſch geſondert und das Blut geſondert. Gleichwohl kann man in einer andern Beziehung wieder ſagen, es werde der ganze Chriſtus gegeſſen[4]), wenn man nämlich das ewige Leben,

[1]) XVIII. 244: „Credimus terrenas substantias, quae in mensa dominico per sacerdotale mysterium divinitus sanctificantur, in effabiliter, incomprehensibiliter, mirabiliter, operante superna potentia, converti in essentiam dominici corporis, reservatis ipsarum rerum speciebus et quibusdam aliis qualitatibus, ne percipientes cruda et cruenta horrerent et ut credentes fidei praemia ampliora perciperent, ipso tamen dominico corpore existente in coelestibus ad dexteram Patris immortali, inviolato, integro, incontaminato, illaeso."

[2]) XI. 239. XVIII. 246.

[3]) XVII. 243. 244.

[4]) XX. 241: „Caro Domini quotidie immolatur, dividitur comeditur . . . Sumitur quidem caro per se et sanguis per se non sine certi mysterii ratione. Quamvis alio locutionis modo totus Christus

das er selbst ist, mit geistigem Verlangen ersehnt und sein Leiden sich vergegenwärtigt. Der eine Genuß ist so notwendig als der andere und beide zugleich müssen vorhanden sein, wenn die heilsamen Wirkungen der hl. Communion eintreten sollen. Doch empfangen auch die Unwürdigen wirklich und wahrhaft das Fleisch Christi, aber nur dem Wesen, nicht auch der Wirksamkeit und Gnade nach, wie derselbe Augustin bezeugt.[1])

Berengar entblödet sich nicht, für seine Lehre auf die Schriften der hl. Väter, insbesondere auf einen hl. Ambrosius, sich zu berufen: dies ist nur dadurch möglich, daß er ihre Schriften fälscht und verdreht, eine Frechheit, die sich seit den Zeiten eines Lucian und Isichius kein Häretiker mehr erlaubt hat. Nirgends hat ein Ambrosius solches gelehrt, wie es ihm Berengar unterlegt. Welcher vernünftige Mensch möchte wohl glauben, es könne ein Ding in ein andres verwandelt werden, ohne in dieser Beziehung aufzuhören, zu sein, was es war? Berengar möge nur das Buch „de mysteriis" des Ambrosius zur Hand nehmen, wo es deutlich heißt, die Macht der Segnung sei selbst noch größer als die der Natur, die Natur selbst werde durch die Segnung verwandelt. Daß dem Heiligen eine Wesenswandlung vorgeschwebt habe, erhellt ferner daraus, daß er die Wandlung des Abendmahles mit der Wandlung des Stabes Moysis in die Schlange und der Schlange in den Stab, der Gewässer in Blut, endlich mit dem großen Wunder der Geburt Christi aus der Jungfrau vergleicht. Und damit du nicht der Natur eine größere Kraft zuschreibest als der göttlichen Allmacht, als sei Gott nicht vermögend die Natur jedes Dinges zu verwandeln, so sagt er: „Was suchst du hier am Leibe Christi die Ordnung der Natur, da doch der Herr wider die Ordnung der Natur aus der Jungfrau geboren ward? Auch der Leib, den wir bereiten, ist aus der Jungfrau geboren".[2]) Dasselbe lehrt der hl. Augustin, wenn er schreibt: „Es nahten sich die Juden Christo, um ihn zu kreuzigen, wir

---

manducari dicatur" ... Dieser Passus kann so verstanden werden, als habe Lanfranc geglaubt, es werde nicht schon unter jeder Gestalt, sondern erst unter beiden zusammen Christi Leib ganz empfangen.

[1]) XX. 248: „Est quidem etiam peccatoribus et indigne sumentibus vera Christi caro verusque sanguis, sed essentia, non salubri efficientia."

[2]) Cap. IX. 238; XVIII. 244. 245.

wollen uns ihm nahen, um ſeinen Leib und ſein Blut zu empfangen. Die Kreuziger Chriſti verſanken im Begehen ihrer Unthat in ſeeliſche Finſternis, die gläubigen Nießer des Fleiſches und Blutes des Gekreuzigten werden innerlich erleuchtet und geklärt."[1]) Ferner: „Wahrhaft groß iſt der Herr und groß ſeine Erbarmung, da er uns ſeinen Leib zu eſſen gibt, in dem er ſo viel gelitten hat, und ſein Blut zu trinken." Weiter ſchreibt er, daß die Juden das Blut, das ſie vergoſſen, ſpäter getrunken hätten, er redet davon, daß niemand dieſes Fleiſch eſſe, er bete es denn zuvor an.[2]) Zwar triumphiert Berengar und jubelt über den Satz des hl. Auguſtin: „Nicht den Leib, den ihr ſehet, ſollt ihr eſſen, noch jenes Blut trinken, das diejenigen vergießen werden, die mich kreuzigen." Auf dieſe Worte glaubt Berengar die Hoffnung ſeines Sieges bauen zu können. Allein Auguſtin will damit nicht ausdrücken, man empfange Chriſti Leib nicht, ſondern nur, er ſei es nicht in jeder Beziehung, nicht der Erſcheinungsweiſe nach; nur der kapernaitiſchen Vorſtellung will er hier begegnen[3]); lehrt er ja doch in serm. ad neoph.: „Das empfanget im Brode, was am Kreuze hing, das trinkt aus dem Kelche, was aus der Seite Chriſti floß."[4]) Ähnlich ſprechen ſich auch die heiligen Päpſte Leo und Gregorius aus.[5]) Schon die Synode von Epheſus hat die Irrlehre verdammt, als werde Brod und Wein zwar wahrhaft verwandelt, aber nur in's Fleiſch und Blut irgend eines gewöhnlichen, oder auch eines frommen, heiligen Menſchen, und dagegen unſern Glauben bekräftigt und erklärt, daß Brod und Wein in jenes Fleiſch und Blut verwandelt werden, das am Kreuze hing, aus der Seitenwunde quoll.[6]) Auch durch Wunder iſt unſer Glaube ſchon beſtätigt worden, wie jeder weiß, der in den Annalen der Kirche oder in den Lebensbeſchreibungen der heiligen Väter nicht ganz unbewandert iſt. Können ſolche Erzählungen auch nicht die Autorität anſprechen, wie ſie der Bibel eignet, ſo verdienen ſie doch umſomehr unſern Glauben, als ſie

---

[1]) Cap. XVIII. 245; vgl. Werner, (Gerbert v. Aurillac, p. 173).
[2]) XVIII. 246.
[3]) XVIII. 246.
[4]) XIX. 246.
[5]) XIX. 247.
[6]) XVII. 243.

nicht gleich andern apokryphen Schriften von der Kirche verurteilt und verworfen sind.[1])

Doch erhebt Berengar wider die Leuchte so großer Autoritäten folgende Einwendung: Was du, o Lanfranc, den wahren Leib Christi nennst, wird in den heiligen Schriften auch species, similitudo, figura, signum, mysterium, sacramentum genannt — lauter Namen, die anzeigen, daß die Eucharistie zu etwas Anderem im Verhältnisse stehe, wie es zwischen Zeichen und Bezeichnetem besteht, also notwendig nicht selbst dies Andre sein kann, nämlich nicht der Leib Christi. Diesen Satz, bemerkt Lanfranc, finde ich in einer deiner Schriften; ihn wiederholen deine Schüler und Anhänger. Und doch beeinträchtigen obige Namen die Realität des Sacramentes nicht. Die Eucharistie kann gar wohl species, similitudo genannt werden wegen ihrer Ähnlichkeit mit dem, was zuvor vorhanden gewesen war und woraus Christi Leib bereitet wird, nämlich Brod und Wein. So betet der Priester: Perficiant in nobis, Domine, quaesumus, tua sacramenta, quod continent, ut, quae nunc specie gerimus, rerum veritate capiamus", d. h. wir flehen, daß wir den Leib Christi, den wir jetzt verhüllt unter der Brodsgestalt empfangen, einst auch unverhüllt, wie er wirklich ist, schauen mögen. Es wird nämlich das Wort „veritas" zuweilen von einer sinnenfälligen Wahrnehmbarkeit gebraucht.[2]) Ferner haben die Ausdrücke: species, similitudo, figura oft auch die Bedeutung von „veritas", Wahrheit, Realität, z. B. Joh. 5. 37; 2. Cor. 5. 7; Phil. 2. 7; Hebr. 1. 3. Signum, mysterium, sacramentum ꝛc. kann das heilige Abendmahl deshalb heißen, weil es eine figürliche Darstellung des Leidens Christi bildet; dadurch wird aber der wahren Gegenwart nicht zu nahe getreten. Wenn Ambrosius an der bekannten Stelle schreibt: „Similitudinem video, non video sanguinis veritatem", so ist bei „similitudinem" zu ergänzen: „panis et vini", weil Christi Fleisch nicht in seiner eigenen, sondern zur Vermeidung des Horror's unter der Gestalt des Brodes und Weines zugegen ist.[3]) Auch geht es gar wohl an, daß Christi Leib Brod genannt wird: sei es, weil er aus Brod bereitet wird und einige Eigenschaften des-

[1]) XIX. 247. XVII. 242.
[2]) Cap. XX. 247.
[3]) XX. 248.

ſelben beibehält, ausſieht, als ob es noch Brod wäre; oder weil es der Leib des Sohnes Gottes iſt, der das Brod der Engel iſt und den zu ſchauen die Engel gelüſtet; oder weil er die Seele wunderbar ſättigt und ihr die Subſtanz des ewigen Lebens mitteilt, wie das irdiſche Brod den irdiſchen Menſchen nährt und am Leben erhält, weshalb Ambroſius und Auguſtin Chriſti Leib auch das überweſentliche Brod nennen. Chriſti Leib kann geradeſo Brod genannt werden, wie man ſagt: Chriſtus iſt ein Löwe, Lamm, Wurm ꝛc.[1]) Überhaupt wäre es beſſer für Berengar, wenn er das erhabene Myſterium des Altars in demütigem Glauben annehmen würde, ſtatt einen Streit anzufangen, die ganze Kirche zu ärgern und ein neues Schisma in Wort und Schrift zu erregen.[2]) Verhielte es ſich wirklich ſo, wie Berengar annimmt, Brod und Wein des heiligen Abendmahles bleibe bei der Wandlung ſubſtantiell unverändert und heiße Chriſti Fleiſch nur aus dem Grunde, weil es zum Gedächtnis an den Kreuztod Chriſti gefeiert wird, ſo waren die Sacramente der Juden vortrefflicher und göttlicher als die Sacramente der Chriſten. Denn das Manna, das der Herr vom Himmel regnen ließ, ſowie die lebenden Tiere, die jenes Volk zu opfern pflegte, waren doch offenbar koſtbarer und wertvoller, als der Biſſen Brod und der Schluck Wein unſeres Altares. Auch iſt es gewiß göttlicher, Zukünftiges vorauszuſagen, als an Geſchehenes zu erinnern; erſteres kann nur Gott, letzteres auch der Menſch. Die Opfer der Juden hätten alſo auch in dieſer Hinſicht unſer Opfer übertroffen, weil ſie den zukünftigen Opfertod Chriſti vorbildeten, während das unſere ihn nur nachbildet. Ferner: Iſt das wahr, was du über die Euchariſtie glaubſt und lehrſt, dann iſt das falſch, was die Kirche aller Völker hierüber glaubt und lehrt. Denn alles, was ſich des chriſtlichen Namens erfreut, rühmt ſich, Chriſti wahres, aus der Jungfrau gebornes Fleiſch und Blut in dieſem Sacramente zu empfangen. Frage ſie alle, die Träger lateiniſcher Sprache und Wiſſenſchaft; frage die Griechen, die Armenier, die Chriſten jeder Nation, einſtimmig werden ſie dir bezeugen, daß ſie des Glaubens der Kirche ſind. Iſt aber der Glaube der geſammten Kirche falſch, dann hat die katholiſche Kirche entweder niemals

[1]) Cap. XX. 248. 249. VI. 236.
[2]) XXI. 249. XVII. 243.

existiert oder sie ist zu Grunde gegangen. Nun hat die katholische Kirche wirklich schon einmal bestanden, vorausgesagt im alten Bunde, war sie im neuen von Jesus Christus gegründet worden. Hat sie aber einmal bestanden, dann muß sie noch bestehen, kann nicht etwa im Laufe der Zeiten verderbt worden oder zu Grunde gegangen sein, um, wie die Berengarianer sagen, in ihnen allein noch zu bestehen. Denn dann würde das Wort Christi zu Schanden werden: „Siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an's Ende der Welt." Ist aber Christus bei seiner Kirche, dann kann sie auch in keinen Irrtum gefallen sein, also muß sie die wahre Lehre über die Eucharistie haben. Falsch ist also, was von dir, o Berengar, über den Leib Christi geglaubt und gelehrt wird: es ist also sein wahres Fleisch, das wir empfangen, und sein wahres Blut, das wir trinken."[1])

Aus Vorstehendem dürfte ersichtlich sein, daß sich Lanfranc's Abendmahlslehre weder über die eines Paschasius, noch eines Adelmann, Hugo oder Durand erhebt, und es kann also nicht eingesehen werden, wie Berengar durch des Abtes Schrift hätte überzeugt werden sollen,[2]) nachdem er es durch die Abhandlungen genannter Männer nicht war. Zwar hat man ein Verdienst Lanfranc's darin finden wollen, daß er zuerst den wirklichen Empfang des Leibes Christi auch von Seite der Unwürdigen ausgesprochen habe[3]); doch haben schon Radbert, Hraban, Haimo im 9., Rather von Verona im 10. Jahrhundert diesen Satz mit Bestimmtheit vorgetragen. Höchstens könnte als neu im gedachten Buche das gelten, daß der leibliche und geistige Genuß des Leibes Christi so streng auseinandergehalten wird; allein diese Unterscheidung war schon von den Vätern gemacht und außer von Berengar auch schon von Hugo von Langres betont worden. Lanfranc begnügt sich einfach damit, der gegnerischen Lehre die kirchliche klar, präcis und bündig gegenüberzusetzen; eine Förderung derselben hat er nicht herbeigeführt, vielmehr danken wir eine solche den Männern, deren Schriften wir im Folgenden zu behandeln haben.

---

[1]) Cap. XXII. XXIII. 250—251; vgl. cap. I. 231; VIII. 237; XVII. 243; XXI. 249.

[2]) Wie die hist. lit. VIII. 279 s. zuversichtlich annimmt.

[3]) So z. B. Herzog's Realencykl., 15 B. p. 809 ff.

Guitmund von Aversa.

Guitmund[1]) verfaßte sein für die Entwicklung der kirchlichen Abendmahlslehre so bedeutendes Buch „de corporis et sanguinis Christi veritate in eucharistia“[2]) auf Ersuchen seines Freundes Roger, das er um so weniger abschlagen zu dürfen glaubte, als er selbst zugeben mußte, daß eine derartige Schrift für seine Zeit ein Bedürfnis sei.[3]) Eingangs seines Werkes erzählt Guitmund Berengar's Jugendgeschichte, die jedoch, wie schon oben bemerkt, sehr mit Vorsicht zu lesen ist. Berengar habe, um den menschlichen Leidenschaften zu schmeicheln, die rechtmäßige Ehe und Kindertaufe, so viel an ihm lag, zerstört, wie aus dem Briefe des Bischofs Dietwin von Lüttich wörtlich erhelle.[4]) Aus einer solchen Lehre hätte sich dann von selbst die Folgerung ergeben, man dürfe alle Frauen mißbrauchen und sich ungescheut in alle Laster und Verbrechen stürzen, da man sich ja später noch taufen lassen und also Verzeihung erlangen könne. Da aber solche Sätze denn doch zu kraß erschienen und also nicht zogen, sich auch biblisch nicht erhärten ließen, und zudem schon vom hl. Augustin widerlegt worden waren, so warf sich Berengar ganz auf die Bekämpfung der kirchlichen Lehre über die heilige Eucharistie; schien ihm doch hier das Zeugnis der leiblichen Sinne trefflich zu statten zu kommen, auch hatten die heiligen Väter, da es zur damaligen Zeit nicht nötig war, sich nicht so eingehend darüber ausgesprochen, obwohl ihre Lehre deutlich genug vor Augen liegt. Er griff also einige Scheingründe auf, wie ja noch jede Häresie irgend einen Schein von Wahrscheinlichkeit für sich hatte, wandte auch einige von ihm mißverstandene Stellen der heiligen Schrift, die für Irrende ein Fallstrick des Todes ist, zur Stütze seiner Häresie an und streute

---

[1]) Siehe über ihn: Hist. lit. VIII. p. 553 s; Busse, (Grundr. § 802 p. 352).

[2]) Bibl. m. Lugd. XVIII. p. 440—468.

[3]) „Ad rem his temporibus necessariam .... me vocas“ — beginnt Guitmund seine Abhandlung. Daraus erhellt zugleich, daß Lanfranc's Buch auch den Zeitgenossen nicht genügte.

[4]) p. 441 D: „Lege epistolam Leodiensis episcopi contra Berengarium ad Henricam regem Francorum, et eisdem pene verbis eadem ipsa ibi scripta reperies.“

das Gift ſeiner Irrlehre mittels armer Scholaren, die er durch täglichen Sold und ſeine ſüßen Reden beſtochen hatte, heimlich überallhin aus: daß nämlich die Euchariſtie des Herrn nicht wahrhaft und ſubſtantiell der Leib und das Blut des Herrn ſei, ſondern nur ſo genannt werde, weil ſie gleichſam nur ein Schatten und eine den Leib und das Blut nur bedeutende Figur ſei.[1])

Nach dieſen einleitenden geſchichtlichen Bemerkungen geht Guitmund daran, die gegneriſchen Einwendungen zu entkräften. Roger verſichert, daß er nach den Ausführungen ſeines Freundes förmlich lechze,[2]) ein Beweis, in wie hohem Grade die Abendmahlscontroverſe das Intereſſe der Geiſter beſchäftigte.

Alle Berengarianer, fährt Guitmund fort,[3]) kommen darin überein, daß eine ſubſtantielle Wandlung nicht ſtattfinde. Eine ſolche Wandlung, ſagen ſie, läßt die Natur nicht zu. Hier iſt nun zu unterſcheiden, ob ſie glauben, die Natur laſſe abſolut und ausnahmslos keine Weſenswandlung zu, ſelbſt wenn Gott eine ſolche wollte, oder ob ſie eine Ausnahme zugeben. Wenn ſie erſteres annehmen, ſo leugnen ſie die Allmacht Gottes und alſo Gott ſelbſt; denn das wäre kein Gott mehr, der nicht thun könnte, was er wollte. Nun aber glauben ſie an Gott, alſo müſſen ſie auch glauben, was von ihm geſchrieben ſteht: „Omnia quaecunque voluit Dominus, fecit“ (Ps. 134. 6). Wenn die Natur aller Dinge durch Gottes Willen aus Nichts erſchaffen wurde, wie ſollte die ſchon exiſtierende Natur des Brodes und Weines dem Willen Gottes widerſtreben, daß ſie gerade in das eine, nämlich in Chriſti Fleiſch und Blut, nicht verwandelt werden kann, da doch ſchon unſer Magen Brod und Wein in ſein Fleiſch und Blut verwandelt? Lächerliche Menſchen, die, indem ſie die Natur zu verteidigen wähnen, die Kraft derſelben gar nicht kennen! Gott kann alſo eine Weſenswandlung herbeiführen, wenn er nur will. Aber, erwidern die Gegner, er will nicht; denn Chriſtum darf man nicht mit den Zähnen zermalmen. Da frage ich denn vor allem, was ſie eigentlich unter „Zermalmen“ verſtehen?

---

[1]) Lib. I. p. 440—442.

[2]) p. 441 D: „Imo vero sitibundus haec audiam.“

[3]) p. 442 B.

Verſtehen ſie darunter ein heftigeres Berühren oder Drücken, iſt nicht einzuſehen, warum Chriſtus nicht mit den Zähnen ſol zermalmt werden dürfen. Jedenfalls iſt es nicht unmöglich, we Gott es nur will; und wenn Chriſtus, wie wir leſen, nach d Auferſtehung vom heiligen Thomas berührt, von den Frauen d den Füßen gehalten ward, wenn ſein Leib alſo überhaupt n der Auferſtehung mit der Hand berührt werden konnte, war ſollte er dann nicht auch mit dem Zahne etwas ſtärker berüh d. h. zermalmt werden können? Entgegnet man aber, Chriſt könnte zwar mit den Zähnen zermalmt werden, dies ſei ſein aber nicht würdig, ſo frage ich, warum dies ſeiner nicht würd ſein ſollte? Etwa deshalb, weil dadurch Chriſtus zu ſehr erniedr zu werden ſchiene? Allein derjenige, der es nicht unter ſein Würde fand, zum Heile ſeiner Gläubigen von Ungläubigen ſ geißeln, mit Dornen krönen, mit Nägeln und der Lanze dur bohren und an's Kreuz heften zu laſſen, ſollte der es unter ſein Würde finden, zum Heile ſeiner Gläubigen ſich von deren Zähn zermalmen zu laſſen? Wenn Chriſtus das Größere für uns erdul hat, ſollte er ſich das Geringere zu dulden weigern?[1]) Man darf ek niemals vergeſſen, daß Chriſti Fleiſch nach der Auferſtehung zu das Weſen ſeiner Natur beibehält, die Schwäche derſelben al abſtreift. Berührtwerden gehört zur Natur eines Körpe Verletztwerden aber iſt Sache der Schwäche. Chriſti Flei kann alſo nur in der Weiſe von den Zähnen berührt werd daß es durch keinen Druck derſelben verletzt oder beſchädi werden kann.[2]) Hat aber der Satz: „Chriſtus darf nicht zermal werden“ in den Augen der Gegner den Sinn: er darf ni zerteilt oder verkleinert werden, ſo bekennen auch wir, d Chriſti Leib nicht in der Weiſe zerteilt oder gebrochen werd kann, daß er ſelbſt verletzt oder beſchädigt würde. Gleichw kann nicht in Abrede geſtellt werden, daß es für Gott, dem

---

[1]) p. 442 D—H.

[2]) 442 H: „Caro Domini resurgentis quod naturae erat, retinuit, q infirmitatis, amisit. Tangi namque naturale est carni, laedi autem firmitatis est. Ita ergo potest Christus etiam dentibus tangi, ut quacun pressura dentium jam non valeat laedi.“ Guitmund glaubt, Chriſti L ſelbſt ſei es, was in der Euchariſtie berührt, betaſtet wird, während es d nur die ſacramentalen Geſtalten werden.

es möglich ist, jedenfalls auch nichts Unmögliches sein könnte, nen Leib so zu teilen, daß derselbe auch nicht im ringsten eine Beschädigung oder Verletzung erfährt. fällt es ihm, dies zu thun, so kann er es auch; gefällt es dem rrn aber nicht, sein Fleisch ohne Verletzung desselben zu ilen und in Teilen den Gläubigen zu reichen, so glauben c auch nicht, daß es geteilt oder vermindert werde.[1]) Obwohl mlich der Priester eines großen Geheimnisses willen die heilige charistie zu teilen scheint, so glauben wir doch, daß unser Herr d Erlöser, wenn sein heiliger Leib den Gläubigen gereicht wird, sich ht für jeden Einzelnen teilt, sondern durch die Teilnahme an nem Mysterium ganz zu jedem Einzelnen kommt. Wir nnen auch sagen, es sei in einem kleinen Teilchen viel als in der ganzen Hostie[2]), wie man ja auch vom anna liest, daß derjenige, der mehr gesammelt hatte, nicht mehr d ein Anderer nicht weniger besaß. So ist auch die ganze ostie der Leib Christi und gleichwohl ist auch wieder des Teilchen für sich der ganze Leib Christi; doch d drei verschiedene Partikelchen nicht drei Leiber Christi, ıdern nur ein Leib,[3]) so daß man eigentlich von mehreren schiedenen Partikelchen nicht reden kann; es ist vielmehr ıe einzige unversehrte und ungeteilte Hostie zugegen, nn sie gleich durch den Dienst des Priesters eines großen heimnisses wegen geteilt zu werden scheint.[4]) Ebenso wenn durch die Zähne oder sonstwie gebrochen zu werden scheint, erkennen wir, daß sie in Wahrheit nicht gebrochen wird, wir glauben, daß nichts Anderes in der ganzen Hostie als in

---

[1]) p. 443. A. B. Guitmund nimmt also an, Christi Leib könne wirklich teilt und in Teilen den Gläubigen gereicht, wenn auch nicht verletzt rden; vgl. oben Abbaud, der sich ähnlich ausspricht.

[2]) 443 C: „Possumus quoque dicere, tantumdem esse in una quasi rtiuncula quantum erat in hostia tota."

[3]) ibid: „Ita ergo tota hostia et corpus Christi, ut nihilominus unaeque particula sit totum corpus Christi. Nec tamen tres particulae paratae sunt tria corpora sed unum corpus"; vgl. oben Humbert, der selben Gedanken äußert.

[4]) l. c: „Itaque jam nec plures particulae dicendae sunt, sed una tius hostia integra et indivisa, licet officio sacerdotis videatur asi dividi propter magnum . . mysterium."

jedem Teilchen derſelben enthalten iſt. Beim heiligen Abendmahle empfängt jeder Einzelne nicht weniger als alle zuſammen: das Ganze empfängt einer, das Ganze zwei, das Ganze noch mehrere ohne irgend welche Teilung oder Verkleinerung, denn der Segen dieſes Sacramentes kann wohl ausgeteilt, aber dadurch nicht erſchöpft werden.[1]) Dasſelbe gilt, wenn tauſend Meſſen zur gleichen Zeit celebriert werden. Wir glauben, daß in jeder einzelnen Meſſe der ganze Chriſtus zugegen ſei, ohne deshalb anzunehmen, es ſeien wegen der Mannigfaltigkeit der Prieſter und Orte mehrere Chriſtuſſe, oder der eine Chriſtus geteilt.[2]) Kann nun Chriſtus, ohne geteilt oder vervielfacht zu werden, in tauſend Meſſen zugleich ganz zugegen ſein, ſo kann er es auch in jedem Teile der einen Hoſtie; auch hier wird Chriſti Fleiſch nicht geteilt, denn was alle Teile zuſammen ſind, das iſt auch jeder einzelne Teil für ſich — nämlich der ganze Leib Chriſti. Daß dies möglich ſei, darf uns um ſo weniger befremden, als es auch im gewöhnlichen Leben nicht an derartigen Beiſpielen fehlt. So bleibt der in Worten ausgedrückte und mit der Stimme gleichſam überkleidete und andern mitgeteilte Gedanke ganz in unſerm Verſtande und dringt doch zugleich ganz und ungeteilt in tauſend Ohren. Wenn nun ſchon das menſchliche Wort und die Stimme, womit es umkleidet iſt, zur gleichen Zeit zu tauſend Menſchen gelangen kann, ſollte dies dem Worte Gottes und dem Fleiſche, womit es gleichſam bekleidet iſt, unmöglich ſein? Ferner iſt auch unſere Seele in den einzelnen Teilen unſeres Körpers nicht teilweiſe, ſondern in jedem einzelnen Gliede desſelben ganz und vollſtändig zugegen, wie der hl. Auguſtin darlegt. Wenn nun Gott ſchon unſerer menſchlichen Seele die Eigenſchaft verliehen hat, zu gleicher Zeit ganz und ungeteilt im ganzen Körper und ganz in jedem Teile desſelben zugegen zu ſein, warum ſollte Gott

[1]) 443 E: „De hoc pane cum assumitur nihil minus habent singuli quam universi: totum unus, totum duo, totum plures sine diminutione percipiunt, quia benedictio hujus sacramenti scit distribui, nescit distributione consumi."

[2]) 443 F: „Idem quoque dicimus et si mille missae eodem tempore celebrentur. Nam ita in singulis totum credimus esse Christum, ut nec plures Christos nec divisum Christum faciat aut sacerdotum diversitas aut locorum.

nicht auch ſeinem eigenen Fleiſche die Eigenſchaft geben können, in jedem Gliede ſeines Leibes, der Kirche, ganz und ungeteilt zugleich zugegen zu ſein, da doch das Fleiſch des Erlöſers das Leben der Kirche gerade ſo iſt, wie die Seele das Leben unſeres Leibes?[1])

Roger wendet nun ein: Daß jeder einzelne Teil und alle zuſammen der ganze Leib Chriſti ſind, würde ich gerne glauben, wenn die Hoſtie ſich von ſelbſt zerteilen und auch nach der Teilung noch dieſelbe Größe zeigen würde. So aber bin *ich* es, der die Teilung vornimmt, und die Hoſtie iſt nach der Teilung wirklich kleiner als zuvor. Iſt alſo die Hoſtie der Leib Chriſti, ſo ſcheint dieſer doch verkleinert worden zu ſein.[2]) Aber, erwidert Guitmund, *das iſt ja alles nur ſcheinbar ſo für die Sinne*; nur den Sinnen kommt es ſo vor, als ſei der Prieſter es, der die Hoſtie teilt, oder als ſei dieſelbe nach der Teilung kleiner als vorher; doch die Sinne täuſchen den Menſchen auch ſonſt oft, ihr Zeugnis hat alſo nicht viel Wert.[3]) So hielt Maria Magdalena, da ſie weinend am Grabe ſtand und den Herrn ſah, ihn für einen Gärtner, und doch war es der Herr ſelbſt; die Jünger von Emmaus hielten ihn für einen Fremdling, die Jünger auf dem Meere hielten ihn für ein Geſpenſt. Und doch hat der Herr, der überall die Wahrheit iſt, ſie nicht getäuſcht, wollte uns vielmehr nur zeigen, daß wir, ſo lange wir gleich Magdalena gleichſam am Grabmahle des Herrn ſtehen und weinen, oder als Fremdlinge auf dieſer Welt pilgern, oder auf dem Meere dieſer Welt ſchiffen, von den Stürmen der Verſuchungen umbrauſt, den Herrn nicht in ſeiner wahren, ſondern in fremder Geſtalt mit den Augen unſeres Leibes ſchauen dürfen, obgleich er wahrhaft im Sacramente zugegen iſt. Und das mit Recht. Denn wie die Frucht des todbringenden Baumes den alten Menſchen ihre geiſtigen Augen geſchloſſen, die leiblichen aber geöffnet hat, ſo iſt es billig, daß die Frucht des lebenſpendenden Kreuzes den neuen Menſchen die

---

[1]) 443 GH.

[2]) 444 B.

[3]) ibid C: „Sed hoc tantum secundum sensus qui sicut in multis rebus aliis saepe, ita in hac re semper falluntur. Sed numquid si hoc capere non potest oculus carnis, extinguendus ideo est oculus mentis?“

fleiſchlichen Augen ſchließe, die geiſtigen aber öffne, um mit ihnen die Wahrheit zu ſchauen.[1])

Aber, entgegnet Roger weiter, du haſt bemerkt, der Prieſter teile die Hoſtie eines großen Geheimniſſes willen, das ſo gefeiert werden müſſe. Würde ich nun ſehen, daß die conſecrierte Hoſtie nur im Myſterium geteilt werden könne, ſonſt aber nicht, ſo bliebe mir kein Zweifel mehr. So aber kann ja die heilige Hoſtie jeder Beliebige auch ohne Rückſicht auf das heilige Myſterium teilen, wie er will, und das verwirrt mich. Guitmund antwortet auch hier, daß die Sinne unzuverläſſige Zeugen ſeien. So erſcheint dem Geſunden, wenn er Hunger hat, auch das Bittere ſüß, dem Kranken aber iſt das Süße bitter. Der Verliebte hält ſeine Freundin für die allerſchönſte, während alle andern ſie häßlich finden. Steckſt du einen Stab ins Waſſer, ſo künden dir die Augen, er ſei gebrochen, während du dich, wenn du ihn wieder herausziehſt, vom Gegenteil überzeugen kannſt. Daß die heilige Hoſtie auch ohne Rückſicht auf das heilige Myſterium von jedem Beliebigen gebrochen werden zu können ſcheint, geſchieht eben zur Übung unſeres Glaubens, denn ſonſt hätten wir ja das offenbarſte Wunder, und das Verdienſt unſeres Glaubens wäre dahin. Und wenn wir endlich nicht einmal die Herrlichkeit, die unſrer eignen Natur nach der Auferſtehung beſchieden iſt, begreifen oder ſchildern können, wie wollen wir uns anmaßen, über den verklärten Leib des Herrn fleiſchlich zu denken?[2]) Glaube alſo feſt, daß unſer Herr Jeſus Chriſtus entweder ſein Fleiſch ohne Beſchädigung desſelben teilen und in Teilen uns zum Genuſſe reichen kann; oder daß, falls ihm jenes nicht gefällt, die Sacramente ſeines Tiſches aus den angeführten Gründen ungeteilt bleiben, mag es gleich der Schwäche fleiſchlicher Augen anders erſcheinen.[3])

Einige finden an der Weſenswandlung das bedenklich, daß ſich im gewöhnlichen Laufe der Natur kein Beiſpiel einer derartigen Wandlung mehr finde. Denn wenn etwas ſubſtantiell in etwas

---

[1]) 444 C—G.

[2]) 445 A—D.

[3]) 445 D: „Fidenter tene, aut Dominum Deum nostrum carnem suam sine ullo ejus incommodo per partes ineffabiliter posse distribuere, aut si ei id non placet, sacramenta suae mensae . . . . licet oculorum carnalium infirmitati aliter videatur, tamen indivisa manere.“

Anderes verwandelt wird, so pflegt es in etwas Solches überzugehen, was vorher noch nicht vorhanden war; so wurde der Stab Mosis in eine Schlange verwandelt, die zuvor keine Schlange war, sondern eine solche zu sein erst anfing. Bei der Wandlung des Brodes nehmen wir aber eine Wandlung nicht in ein erst zu sein beginnendes, sondern in das schon längst existierende Fleisch Christi an, ohne daß dieses doch einen Zuwachs erlitte. Nun ist freilich eine solche Wandlung schwer zu verstehen, aber nicht schwer zu glauben. Können wir doch auch andere Glaubensgeheimnisse nicht begreifen, z. B. die Schöpfung der ganzen Welt aus Nichts. Jedenfalls ist zuzugeben, daß Gott eine solche Wandlung eintreten lassen *kann*; die Frage ist nur, ob er sie auch *will*. Steht letzteres fest, so müssen wir auch glauben, daß sie wirklich erfolgt sei, ob wir es nun begreifen oder nicht.[1]) Auch hat Christus dir ja nicht befohlen: *begreife*, sondern: *glaube*! *Möge Gott sich darum kümmern, wie das zustande kommt, was er will: deine Sache ist einzig, in aller Demut zu glauben*, daß er alles kann, was er will. Denn du mußt nicht zuerst begreifen, um nachher zu glauben; sondern erst mußt du glauben, um dann zu begreifen.[2]) Die Wandlung des Brodes in Christi Leib ist ein ebenso unbegreiflicher Vorgang, wie die Zeugung des Leibes Christi aus dem Schoße der Jungfrau. Die heilige Schrift kennt vier Arten menschlicher Generation: 1) Die Entstehung des Adam ohne Vater und Mutter, aus feuchter Erde; 2) die gewöhnliche, wornach der Mensch aus Mann und Weib gezeugt wird; 3) die Entstehung der Eva aus einer Rippe des Adam, eines jungfräulichen Weibes aus einem jungfräulichen Manne; 4) endlich diejenige Zeugungsart, die besser und nützlicher ist als alle andern, der gemäß aus einem jungfräulichen Weibe, Maria, der Erlöser der Welt geboren ward. Am schwierigsten zu begreifen ist die Entstehung des Adam aus feuchter Erde und der Eva aus einer Rippe Adams; wunderbar sind zwar auch die beiden andern Generationsarten, namentlich die Geburt Jesu aus einer Jungfrau; aber daß ein Mann aus einem Weibe erzeugt wird, ist doch

[1]) p. 445 D—H.

[2]) p. 446 A: **Non enim praecepit tibi Christus: intellige, sed: crede .... Non enim intelligendum prius est, ut postmodum credas, sed prius credendum, ut postmodum intelligas.**

weniger wunderbar, als daß ein Weib aus einem Manne, oder ein Mann aus feuchter Erde hervorgeht. Und doch hat man gerade die Geburt Jesu aus Maria der Jungfrau, die weniger wunderbar ist, allgemein bekämpft, während man jene zwei noch wunderbareren Generationsarten nicht bestritt. Analog jenen vier Generations- gibt es nun auch vier Wandlungsarten: 1) diejenige aus dem Nichts in Etwas; 2) die aus dem Etwas in Nichts; 3) die Wandlung einer Substanz in eine andere noch nicht vorhandene, sei es durch die Natur, z. B. des Kernes in einen Baum, des Samens in eine Pflanze, der Nahrung in's Fleisch; oder durch ein Wunder, z. B. die Wandlung des Stabes Mosis in eine Schlange. Die vierte Wandlungsart ist endlich jene, der zufolge das, was ist, in etwas übergeht, was auch schon ist, wie wir glauben, daß Brod und Wein durch göttliche Kraft in Christi Leib verwandelt werde; und diese letzte Wandlungsart entspricht der letzten Zeugungsart, und ist besser und nützlicher als alle andern Wandlungen. Die gewöhnlichste unter letzteren ist die eines Dinges in ein anderes, und hiemit hat die eucharistische Wandlung die meiste Ähnlichkeit; die schwierigsten Wandlungen dagegen sind die aus Nichts in Etwas und aus Etwas in Nichts. Wenn nun Gott diese schwierigeren Wandlungsarten wirklich hat eintreten lassen, warum sollte er nicht auch die leichtere, die des Brodes in seinen Leib, die der Geburt Jesu aus der Jungfrau am meisten entspricht, bewirken können? [1])

Berengar sagt: Das Fleisch Christi ist incorruptibel, die Sacramente des Altars aber können, wenn sie länger aufbewahrt werden, corrumpiert werden, faulen ꝛc., enthalten also Christi Fleisch nicht. Guitmund repliciert: Das himmlische Brod scheint nur jenen Verderbten verderbt und faulend, in den Augen der Gläubigen aber wird jenes göttliche Manna niemals corrumpiert. Schaut die Eucharistie zuweilen corrumpiert aus, so ist das nur scheinbar und geschieht, um entweder die Nachlässigkeit der Priester zu strafen, die sie den Canonen zuwider zu lange aufbewahrten, oder um die Festigkeit des Glaubens noch reichlicher zu belohnen, die, dem Zeugnisse der Augen zum Trotze, auch jetzt nicht an der Macht des Herrn und am Glauben der Kirche

[1]) p. 445. 446; vgl. Werner, (Gerbert v. Aurillac, p. 179. 180).

zweifelt. Wie einſt Magdalena den Auferſtandenen für den Gärtner, die Emmausjünger ihn für einen Fremdling hielten, wie einſt nach der Erzählung des heiligen Papſtes Gregorius der Mönch Martyrius den Herrn in Geſtalt eines Ausſätzigen auf den Schultern trug, ohne daß Chriſtus wirklich ein Gärtner, Fremder oder Ausſätziger war: ſo *meinen* wir nur, die heilige Hoſtie ſei corrumpiert, in Wirklichkeit iſt ſie es nicht.[1])

Ebenſo wenig kann ſie, wie die Gegner behaupten, von Mäuſen oder andern Tieren zernagt werden. Scheint gleichwohl die heilige Euchariſtie von Mäuſen zernagt zu ſein, ſo gilt auch hier das ſoeben Geſagte, daß ſie nämlich *in Wirklichkeit nicht zernagt iſt*, ſondern *es nur zu ſein ſcheint*, um die Nachläſſigkeit der Altardiener zu beſtrafen.[2]) Die Tiere vermögen dem Leibe des Herrn nur ſo viel anzuhaben, als das menſchliche Auge reicht, dann aber wird er ſofort entweder durch den Dienſt der Engel oder ſeine eigene Kraft unſichtbar in den Himmel erhoben. Leſen wir doch vom heiligen Martyrer Tarſitius, daß er einſt, die heiligen Sacramente tragend, von Heiden überfallen, und, als er das Heilige nicht den Hunden preisgeben wollte, von ihnen getötet wurde. Als nun jene neugierig forſchten, was er getragen habe, fanden ſie nichts als die leeren Linnentücher, während Chriſti Leib ſich in den Himmel zurückgezogen hatte. Behauptet aber jemand — wie denn die Gegner um Einwände wider den Glauben niemals verlegen ſind — er habe geſehen, wie die Euchariſtie von Tieren verzehrt und in deren Leib gefunden worden ſei, ſo kann man erwidern, daß die Sacramente des Altars, wenn es Chriſto gefällt, gar wohl von Tieren verzehrt werden können, ohne eine Corruption zu erleiden; wird er doch durch den Biß eines Tieres ſo wenig verletzt, als durch den eines

---

[1]) 447. 448. A—E., lib. II.

[2]) 448 E. F.: „Mihi equidem sacramenta haec nequaquam a muribus vel aliquibus brutis animalibus videntur posse corrodi. Quod si aliquando corrosa videantur . . . responderi potest . . non esse corrosa, sed vel ad puniendam seu corrigendam ministrorum negligentiam vel ad probandam . . . . fidem in tali specie posse videri". Aus dieſer und andern ähnlichen Stellen erhellt, daß Guitmund der irrigen Anſicht gehuldigt habe, *nicht bloß Chriſti euchariſtiſcher Leib, auch die ſacramentalen Geſtalten könnten einer Corruption nicht unterliegen.*

Menſchen. Wenn ferner die lebenden Geſchöpfe vornehmer ſind als die lebloſen, die Tiere alſo vornehmer als Stein und Erde, und wenn Chriſti Leib drei Tage lang in der Felſenhöhle lag und auch nach ſeiner Auferſtehung noch die Erde berührte, — warum ſollte er ſich dann vor dem Leibe eines Tieres entſetzen?[1]) Könnten alſo auch wirklich Tiere die heiligen Myſterien berühren oder verzehren, ſo ließe ſich daraus wider die reale Gegenwart ſo wenig ein Schluß ziehen, als aus dem Umſtande, daß in einigen Canonen ſich die Vorſchrift findet, die heiligen Myſterien dem Feuer zu übergeben. Denn das wird nicht deshalb befohlen, damit dieſelben durch Verbrennung vernichtet würden, ſie ſollen vielmehr nur dem reinſten und würdigſten aller Elemente, das alle andern reinigt, übergeben werden: die Subſtanz des Leibes des Herrn kann keineswegs verbrannt werden, zieht ſich vielmehr in den Himmel zurück, die ſacramentalen Geſtalten aber erleiden das Schickſal, das ihre Natur mit ſich bringt.[2]) Hat mir doch auch mein Lehrer Lanfranc, gewiß ein vortrefflicher Mann, der Glauben verdient, erzählt, es habe ſich in ſeiner Jugendzeit in Italien folgendes Wunder ereignet: Als nämlich ein gewiſſer Prieſter die Meſſe celebrierte, fand er auf dem Altare wahres Fleiſch und im Kelche wahres Blut und zwar in der ihnen eigentümlichen Geſtalt, und wagte alſo nicht, es zu genießen. Er wandte ſich nun an ſeinen Biſchof um Rat, der noch mehrere andere Biſchöfe zuſammenrief und verfügte, es ſolle jener Kelch mit dem Fleiſche und Blute des Herrn ſorgfältig verſchloſſen und verſiegelt und in Mitte des Altars als koſtbare Reliquie reſerviert werden.[3])

Unzutreffend iſt der Einſpruch der Gegner, daß Chriſti Leib, wäre er auch ſo groß wie der gewaltigſte Berg, doch von den Biſſen ſo vieler Menſchen längſt aufgezehrt ſein müßte; denn wir lehren ja keinen fleiſchlichen Genuß, als werde Chriſti Leib zerriſſen oder ſtückweiſe, Glied für Glied empfangen, bekennen

---

[1]) 448 F—H.

[2]) 449 AB. Hier zeigt Guitmund bereits einen Aufſchwung zum richtigen Verſtändniſſe des Verhältniſſes zwiſchen den Accidentien und Chriſti Leib; leider hat er hieran nicht immer feſtgehalten.

[3]) 449 B.

vielmehr einen ſolchen Genuß des Leibes Chriſti in der Communion, daß er doch vollkommen ganz und unverſehrt im Himmel bleibt.[1])

Irrig iſt endlich folgender Einwand: Es iſt unziemlich, daß Chriſti Leib dem Seceſſe unterliegen ſollte; nach Chriſti Wort aber nimmt alles, was zum Munde eingeht, ſeinen natürlichen Gang. Werden ferner viele Brode und ein großes Quantum Wein conſecriert, ſo kann jemand davon lange Zeit leben, ohne eine andere Nahrung zu ſich zu nehmen. Da er nun doch auch während dieſer Zeit Seceß hat, woher rührt er, wenn nicht vom Abendmahle?

Daß der Leib des Herrn, ſchreibt Guitmund, auf keine Weiſe dem Seceſſe unterliegen könne, bekennen auch wir. Das aber beſtreiten wir, daß alles, was zum Munde eingeht, der natürlichen Ausſcheidung anheimfalle, denn jenes Wort des Herrn gilt nur von den leiblichen Speiſen; und auch dieſe werden nur ihrem gröberen Beſtandteile nach ausgeſchieden, während der feinere und beſſere verdaut wird und in Fleiſch und Blut übergeht.[2]) Daß ferner jemand ohne eine andere Nahrung vom bloßen Genuß der heiligen Euchariſtie längere Zeit leben könne, räumen wir gerne ein, da ja auch Elias von zwei Aſchenkuchen und wenig Waſſer vierzig Tage und Nächte lebte; das aber leugnen wir durchaus, daß ein ſolcher einen Seceß habe; tritt ein ſolcher dennoch ein, ſo kommt er entweder vom Überbleibſel früherer Speiſen oder körperlicher Schwäche. Allein, erwidert Berengar, dafür haben wir den vollgiltigen Beweis, daß der Seceß weder vom Überbleibſel früherer Speiſen — die wegen der Länge der Zeit ſchon längſt verdaut ſein mußten, noch auch von körperlicher Schwäche rührte, — da die Betreffenden ihre gewöhnliche Körperſtärke nicht verloren. Der Seceß, den ſie hatten, kann alſo nur vom Abendmahle ſtammen, es kann alſo der über jede Corruption erhabene Leib Chriſti nicht zugegen ſein. Guitmund bezweifelt ſehr, daß je eine derartige Probe ſollte angeſtellt worden ſein. Denn ein katholiſcher Prieſter wird ſich dazu nicht herbeilaſſen; ein häretiſcher aber kann ſie nicht unternehmen, da nur bei denjenigen, welche glauben, daß die Worte Chriſti durch göttliche Macht wirkſam ſeien, die Wandlung

[1]) 449 C.
[2]) 449 D—G.

des Brodes und Weines in Christi Fleisch und Blut notwendig eintritt.[1]) Sollten sie aber einen katholischen Priester getäuscht und zur Consecration einer großen Menge Brodes veranlaßt haben, so glauben wir, daß der Leib des Herrn entweder niemals in Seceß gegangen, oder daß er unsichtbar in den Himmel erhoben und mit Brod ersetzt worden sei, welch letzteres dann den Seceß verursachte, wie wir ja auch in den Lebensbeschreibungen der heiligen Väter lesen, daß den Unwürdigen der Leib des Herrn entzogen und dafür eine Kohle gereicht ward. Wenn sich schließlich Berengar den Witz erlaubt: Christus ist niemals auf Äckern gesäet und geerntet worden; aber Brod und Wein wurden es, können also nicht Christi Leib sein, so ist ein solcher Einwand geradezu lächerlich. Ebenso gut könnte man auch von jedem einzelnen Menschen sagen, er sei gesäet und geerntet worden, weil es das Brod wurde, daß er ißt und das in seinen Leib übergeht; und eigentlich ward ja nicht einmal das Brod gesät, sondern nur die Weizenkörner, woraus es bereitet ist.[2])

Hat Guitmund im Bisherigen die dialektischen Einwürfe seines Gegners zurückgewiesen, so kommt er nunmehr auf dessen Autoritätsgründe zu sprechen. Berengar beruft sich auf Augustin de doctr. christ. lib. 2 cap. 2; lib. 3 cap. 16, wo die Eucharistie Zeichen, Figur, Sacrament genannt werde. Aber, entgegnet Guitmund, nirgends nennt Augustin die Speise des Altars ein Zeichen oder eine Figur, sondern nur die Feier des Leibes des Herrn, was ja auch wir glauben. Denn so oft die Feier des Leibes und Blutes Christi vollzogen wird, schlachten wir ihn nicht auf's neue, sondern in der Feier und durch sie gedenken wir seines Todes, sie sinnbildet uns das Leiden Christi, vergegenwärtigt uns dasselbe.[3]) De doctr. christ. lib. 3 cap. 16 will Augustin nicht die

[1]) 450 B: „Non enim nisi apud eos qui verba Christi per virtutem divinam tantae rei operatoria esse credant, panem et vinum in carnem et sanguinem Domini transire necessario credimus". Aus dieser Stelle, wie aus der folgenden (450 D.): „quoniam in missa non credentium virtutem verbi dominici corpus Domini non fit" scheint hervorzugehen, Guitmund habe geglaubt, nur dem würdigen Priester eigne die wirksame Consecrationsgewalt. Doch gibt er später (p. 465 B—F.) ausdrücklich das Gegenteil zu.

[2]) 450 FG.

[3]) 450. 451.

kirchliche, ſondern nur die kapernaitiſche Auffaſſung bekämpfen, als werde Chriſti rohſinnliches Fleiſch gegeſſen, was ja die Kirche nie gelehrt hat. Behaupten aber die Gegner, die Euchariſtie ſelbſt werde in den Schriften der heiligen Väter Zeichen und Figur genannt, könne alſo nicht die Wahrheit ſelbſt ſein, ſo erinnern wir, daß die Figur die Wahrheit nicht immer ausſchließe, ſondern auch enthalte, wie ſchon aus Hebr. 1, 3 erhellt. Ferner iſt zu bedenken, daß die Euchariſtie, obwohl ſie Chriſti wahren Leib enthält, deshalb doch ein Zeichen genannt werden kann; ſie iſt ein Zeichen, Unterpfand unſrer Erlöſung und Heilserlangung; Chriſtus, unſrer Mittler, aus himmliſcher und irdiſcher Subſtanz beſtehend, dem Regenbogen gleich Himmel und Erde verknüpfend, iſt das Zeichen unſeres ewigen Bundes mit Gott. So oft wir am Genuſſe der heiligen Euchariſtie uns beteiligen, bezeigen wir, daß wir aus Chriſtus wiedergeboren, mit ihm gekreuzigt, geſtorben und begraben und wieder auferſtanden ſind. Der euchariſtiſche Leib iſt endlich Zeichen des myſtiſchen Leibes, der Kirche; denn, ſagt Cyprian, wie das euchariſtiſche Brod aus vielen Weizenkörnern und der Wein aus vielen Beeren, ſo beſteht auch die die Kirche aus vielen Gliedern. Falſch iſt es alſo, zu ſagen, keine Figur könne ſelbſt das ſein, wovon ſie eine Figur iſt. Bezeigte doch auch Chriſtus, indem er einſt auf Erden lehrte, Wunder wirkte, auf das heiligſte lebte ꝛc., nichts Anderes, als daß er zugleich Menſch und Gott ſei; bezeigt er doch auch jetzt noch, indem er für uns Fürſprache einlegt und ſeinen Leib mit ſeinen Wunden dem Antlitze des Vaters vorhält, nichts Andres, als daß er für uns geboren worden ſei, gelitten habe, auferſtanden und in den Himmel aufgefahren ſei. So iſt alſo Chriſtus das Zeichen, Sacrament ſeiner ſelbſt, ohne an ſeiner Realität etwas einzubüßen; und auch die Euchariſtie kann aus genannten Gründen Zeichen, Figur heißen, ohne deshalb aufzuhören, den Leib Chriſti wahrhaft zu enthalten.[1]) Berengar ſtützt ſich beſonders darauf, daß der heilige Auguſtin ſagt: „Non hoc corpus quod videtis manducaturi estis“ etc., woraus er folgert, daß man alſo Chriſti Leib gar nicht vom Altare empfange. Allein Auguſtin wollte nur ſagen: Ich will euch zwar meinen Leib geben, aber nicht ſo, nicht in

[1]) p. 452. 453.

der Gestalt, nicht mit dem Aussehen, wie ich jetzt vor euch stehe; nur einer kapernaitischen Ansicht will er vorbeugen.[1]) Nun glaube ich gehört zu haben, Berengar behaupte, „das Pronomen „hoc“ als solches bezeichne die Substanz ohne Qualität, so daß also jene Worte Augustin's die Möglichkeit eines anders gearteten Leibes, als der gekreuzigte Leib Christi war, ausschlößen. Guitmund unterläßt natürlich nicht, diese ihm zu Ohren gekommene Interpretation der Worte Augustin's auf's schärfste zu rügen, er erklärt sie als ein Gebahren, das durch allbekannte Lehren und Aussprüche der Grammatiker und Dialektiker verurteilt werde. Die Grammatiker sagen ausdrücklich, daß im Gebrauche der Redefiguren die ausschließliche Beziehung bestimmter Redeteile auf bestimmte ontologische Kategorien sich nicht festhalten lasse; die Dialektiker beziehen die Aussagen über Identität und Diversität der Dinge nicht bloß auf die Substanzen, sondern auch auf die denselben inhärierenden Qualitäten. In der gewöhnlichen Umgangssprache präge sich die unlösliche Verbindung von Substanz und Qualität unwillkürlich und notwendig aus, wenn man z. B. sagt, dieser oder jener ist nicht, der er einst war.“[2]) Auch fehlt es nicht an anderweitigen Aussprüchen Augustin's, welche deutlich besagen, daß er mit vorliegender Stelle der Kirchenlehre ebenso wenig habe widersprechen wollen, als wenn er schreibt: „Sicut sacramentum corporis Christi secundum quendam modum corpus Christi est“; hier will nur ausgedrückt werden, daß unsere Sacramente substantiell Christi eigenen Leib und doch gewissermaßen auch eine Figur des Leibes Christi, dessen Sacramente sie sind, enthalten, nämlich des mystischen Leibes der Kirche.[3]) Berengar nimmt Anstoß an den Worten des hl. Petrus, daß Christus bis zum Weltende den Himmel nicht verlasse, und schließt, daß er also auch nirgends auf Erden leiblich zugegen sein könne. Wir glauben, bemerkt Guitmund, Christus *regiere* im Himmel, jener aber läßt ihn im Himmel so *eingekerkert* werden, daß er, auch wenn er wollte, die arme Erde nicht körperlich besuchen könnte. Augustin sagt, jeder Heilige werde eine solche Herrlichkeit erlangen daß augenblicklich auch da sein Leib sein werde, wo es nur immer

[1]) 453 EH.
[2]) p. 454 A—F; s. Werner, (Gerbert v. Aurillac, 181. 182).
[3]) p. 454. 455.

die Seele haben will; Berengar dagegen ſtellt Chriſtum als ſo ohnmächtig hin, daß er, nachdem er ſeinen Leib in den Himmel erhoben, denſelben auch nicht auf eine Stunde der Erde zurückgeben könnte. Iſt es ferner nicht ein ganz gewöhnlicher Sprachgebrauch, zu ſagen: der oder jener hat ſo und ſo viele Monate oder Jahre in jener Stadt zugebracht, — wenn er gleich täglich das Bereich der Stadt zur Beſorgung ſeiner Geſchäfte verlaſſen hätte? Wenn wir alſo auch wirklich lehren würden, Chriſtus ſteige täglich ſeinem Körper nach auf die Erde herab, ſo würde uns doch gedachte Stelle des hl. Petrus nicht im Wege ſtehen. Nun aber lehren wir gar nicht, daß Chriſtus auf Erden ſo gegeſſen oder geopfert werde, daß er inzwiſchen den Himmel verlaſſen müßte; er iſt vielmehr ganz im Himmel, während ſein heiliger Leib auf Erden wahrhaft gegeſſen wird. Daß dies möglich iſt, ergibt ſich leicht aus obigem Beiſpiele vom menſchlichen Worte, das ja ſeinem Inhalte nach dem Geiſte auch immanent bleibt und doch zugleich zu tauſend Ohren dringt.[1]) Wer kann ſich ferner des Lachens erwehren, wenn er Berengar die Einſetzungsworte erklären hört? „Dies", ſagt er, natürlich „dies Brod iſt mein Leib, dieſer Wein mein Blut". Allein warum muß denn hier bei „dies" ſo notwendig Brod und Wein ergänzt werden, da man doch ebenſo gut auch ſagen kann: dies, nämlich dieſer Leib, nicht mehr Brod, iſt mein Leib; oder: dies, was bisher Brod war, iſt mein Leib und nicht mehr Brod? oder es braucht überhaupt gar nichts ergänzt zu werden, denn das „hoc" iſt Demonſtrativ-, nicht Relativpronomen, weiſt einfach auf etwas Vorliegendes hin, ohne ſich gerade auf etwas Vorausgegangenes beziehen zu müſſen. Wahrlich, Berengar erbarmt mich und ich ſchäme mich für ihn: denn wer würde es für möglich halten, daß ein Mann ſeines Namens ſo kindiſch, ſo frivol noch in ſeinen alten Tagen daherreden würde?[2]) Sogar das Meßbuch ſoll ihm zu Hilfe kommen.[3])

Im dritten Buche beſchäftigt Guitmund ſich damit, den Kirchen-

---

[1]) p. 455 B–D

[2]) 455 DG.: „Quis enim nisi se ipse ita proderet, ejus nominis virum tam pueriliter garrire et tam frivole desipere, credere posset? . . . ita te profudisti ut nec tuae senectuti parceres" 455 E.

[3]) 455 GH. 456.

glauben zu beweiſen und die Meinung der Impanatoren zu widerlegen.[1]) Da nun der ganze Streit vom hl. Auguſtin herzurühren ſcheint,[2]) ſo ſoll ſein Zeugnis an erſter Stelle angeführt werden. Er ſagt nun aber von Chriſtus, daß er ſich beim letzten Abendmahle in ſeinen eigenen Händen getragen habe; da die Berengarianer die Schriften des hl. Auguſtin als etwas Hochheiliges und Unantaſtbares verehren, ſo ſollten ſie ſich eben durch dieſe Stellen eines Beſſern belehren laſſen.[3]) Auch der hl. Ambroſius hat auf's deutlichſte ausgeſprochen, daß im heiligen Abendmahle Chriſti wahrer Leib empfangen werde; er ſagt nämlich: „Wie unſer Herr Jeſus Chriſtus der wahre Sohn Gottes iſt, nicht wie die übrigen Menſchen aus Gnade, ſondern als Sohn der Natur nach, d. h. aus der Subſtanz des Vaters, ſo iſt es ſein wahres Fleiſch, das wir empfangen, und ſein wahres Blut, das wir trinken"; ferner ſchreibt er, daß auch der Leib, den wir bereiten, aus der Jungfrau geboren iſt.[4]) Dasſelbe bezeugt ein hl. Leo, Cyrill v. A., Gregor der Große[5]), insbeſondere aber der heilige Hilarius von Poitiers in ſeinem 8. Buche über die Trinität. Hier will er gegen die Arianer beweiſen, daß der Vater im Sohne nicht bloß der Einheit des Willens nach, ſondern ſo iſt, wie der Sohn in uns. Nun aber iſt, ſagt Hilarius, der Sohn in uns durch den Empfang der heiligen Communion ſeiner Natur, ſeiner Subſtanz nach; alſo iſt auch der Vater im Sohne ſeiner Natur nach. Hilarius ſetzt es alſo als etwas Gewiſſes und Unbeſtreitbares voraus, daß wir im Abendmahle die Subſtanz Chriſti empfangen; hätte er geglaubt, daß wir hier nur eine Figur, ein Bild von ihm empfangen, ſo hätte er nicht ſagen können, Chriſtus ſei ſeiner Subſtanz nach in uns, ſo wenig als ich ſagen kann: An dieſer Wand iſt deine Subſtanz, weil dein Bildnis daſelbſt iſt; oder: in der ehernen Schlange ſei die Subſtanz Chriſti erhöht, weil die Schlange ein Vorbild Chriſti war.[6])

[1]) Lib. III. 456 B.

[2]) l. c. „Quoniam ex b. Augustino scandali pene totius videtur esse principium".

[3]) 456. 457 A.

[4]) 457 AF.

[5]) 457. 458 B.

[6]) 458. 459 G.

Der Glaube der Kirche läßt ſich aber nicht bloß durch die angeführten Autoritäten, ſondern auch durch viele ganz offenbare Wunder erhärten. Nehmen die Gegner Wunder nicht an, ſo bezeigen ſie ſich als Feinde der Kirche, welche den Wundern ihre Ausbreitung und ihr Wachstum verdankt. Wer die Wunder leugnet, der hebt die Kirche ſelbſt auf, denn ein Reich wird mit den Mitteln, mit denen es gegründet ward, auch erhalten. Was kann es Thörichteres geben, als die Wunder leugnen zu wollen, da wir ja doch rings von Wundern umgeben ſind und ſchon unſre eigene Exiſtenz ein Wunder iſt? Was aber diejenigen betrifft, welche zwar die Wunder nicht verwerfen, aber die Bücher, worin ſie erzählt ſind, für apokryph erklären, ſo iſt es doch eine Frechheit, daß einige ſchlecht unterrichtete Leute Bücher, welche die ganze Welt mit Erbauung lieſt, nur deshalb verwerfen, weil ſie ihnen nicht gefallen, während ſie doch die Erzählungen der Heiden gerne gelten laſſen. Iſt etwa das Leben des hl. Gregorius apokryph? Und doch wird hier erzählt, wie einſt die hl. Euchariſtie in Form eines blutigen Fingers ſich zeigte. Sah nicht einſt ein greiſer Einſiedler auf dem Altare einen Engel, der das Jeſuskind opferte und ihm bei der Communion ein Stückchen desſelben reichte? Wiſſen wir nicht aus dem Leben eines hl. Baſilius, daß einſt ein Jude, welcher ſich unter die Gläubigen gedrängt hatte, beim hl. Opfer einen Knaben geteilt werden ſah? Doch was wundern wir uns, wenn Berengar und die Seinen die Erzählungen der hl. Väter verachten, da ſie doch nicht einmal der hl. Schrift glauben, die verſichert, daß Chriſtus bei verſchloſſenen Thüren zu ſeinen Jüngern eingetreten ſei?[1])

Was nun diejenigen betrifft, welche, von den Gründen der Kirche beſiegt, zwar nicht leugnen können, daß die Subſtanz des Leibes Chriſti der Speiſe des Herrn innewohne, gleichwohl aber keine Wandlung des Brodes in Chriſti Fleiſch annehmen, ſondern Chriſtum mit dem Brode und Weine gleichſam vermiſchen, ſo führen ſie zur Begründung ihrer Thorheit an, daß ſo Chriſti Fleiſch und Blut mittels des Brodes und Weines gegeſſen und getrunken werden könne.[2]) Allein warum ſollte Chriſti Fleiſch und

[1]) 459. 460 AE.

[2]) 460 F.

Blut nicht auch ohne Beihilfe eines andern Leibes genoſſen werden können? Wenn ſie den Horror vor dem Fleiſche und Blute fürchten, warum genügt ihnen nicht die Kirchenlehre, daß zwar die Subſtanzen verwandelt werden, die Accidentien aber erhalten bleiben? Antworten ſie aber, es ſei nicht möglich, daß ein Körper Farbe und Geſchmack eines andern annehme, ſo verweiſen wir ſie auf Gottes Allmacht, die ja auch beim Manna bewirkte, daß es immer den Geſchmack annahm, den der Genießende ſich wünſchte. Daß der Herr im Abendmahle nicht in ſeiner eigenen, ſondern in fremder Geſtalt zugegen iſt, darf uns um ſo weniger befremden, als er auch ſchon auf Erden in verſchiedener Geſtalt ſich gezeigt hat, bald leuchtend wie die Sonne, bald als Gärtner, Fremdling ꝛc. Berufen ſich die Gegner aber zur Stütze ihrer Lehre darauf, daß Chriſti Leib nicht mit den Zähnen zerkaut und verkleinert werden dürfe, ſo entgegnen wir, was wir ſchon oben ſagten: Daß nämlich Chriſti Leib, wenn er nach der Aufſtehung mit den Händen und Lippen berührt werden konnte, es auch mit den Zähnen werden könne, daß ferner die Euchariſtie, wenn es gleich ſo ſcheint, doch in Wirklichkeit nicht geteilt oder verkleinert werde. Da alſo die Gründe, die ſie anführen, nichts beweiſen und ſie andre nicht namhaft machen können, welche Thorheit iſt es, Chriſti Leib in Brod und Wein gleichſam einſchließen, einbroden zu wollen? Die Menſchwerdung Chriſti verlangte die Heilsökonomie und war von den Propheten vorausgeſagt; die Brodwerdung und Weinwerdung Chriſti aber hat weder einen Heilswert, noch eine Begründung in der heiligen Schrift. Die heiligen Väter, ein Ambroſius, Euſebius von Em., Iſidor im ſpaniſchen Miſſale lehren ein Aufhören des Brodes und Weines, eine Weſenswandlung desſelben in Chriſti Fleiſch und Blut, nicht aber, daß letzteres in erſterem verſteckt, verborgen ſei. Die Vertreter der Impanationslehre ſind noch ſchlechter als die Berengarianer, die „umbratici“, die in der Euchariſtie nur eine Figur, einen Schatten des Leibes Chriſti ſehen, ſich aber dabei doch wenigſtens auf's Zeugnis ihrer Sinne berufen können und gleichſam nur aus Schwachheit zu irren ſcheinen; jene aber vermögen ſich weder auf die ſinnliche Wahrnehmung, noch auf die Vernunft, noch auf irgend eine Autorität zu ſtützen; iſt doch nicht erſichtlich, wie im einen feſten Brodkörper zu-

gleich noch ein anderer Körper soll verborgen sein können.[1])

Endlich gibt es unter den Gegnern auch solche, welche lehren, Brod und Wein werde teilweise in Christi Fleisch und Blut verwandelt, teilweise aber bleibe es der Unwürdigen halber unverändert; wieder andre behaupten, es werde zwar das ganze Brod und der ganze Wein in Christi Fleisch verwandelt, kehre aber, wenn Unwürdige zur Communion treten, in seine vorige Natur zurück. Beide stimmen sie darin überein, daß Christi Leib von den Unwürdigen nicht empfangen werden könne, da ja Christus sagt: „Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, der bleibt in mir und ich in ihm". Nun aber, so schließen sie, bleibt der Unwürdige nicht in Christus und Christus nicht in ihm: also empfängt er auch nicht Christi Leib. Ferner weisen sie auf die Erzählung hin, daß einst ein Engel einem unwürdigen Communicanten den Leib des Herrn entzogen und dafür eine Kohle gereicht habe. Empfängt also der Unwürdige Christi Leib nicht, so folgt, daß entweder keine Wandlung erfolgt, oder das Verwandelte wieder in seine frühere Natur zurückgekehrt sei.

Indes gerade diese Erzählung spricht gegen die Lehre der Gegner. Blieb das den Unwürdigen zu reichende Brod unverändert — warum wird ihnen dann nicht Brod, sondern eine Kohle gereicht? Sind aber die Unwürdigen wirklich mit einer Kohle, die Würdigen aber mit Christi Leib gespeist worden, so blieb ja wirklich vom Brode nichts unverwandelt. Dagegen läßt sich dies Wunder ganz gut mit der Lehre der Kirche vereinbaren, denn es konnte leicht geschehen, daß für die Augen jenes betr. Erzählers den Unwürdigen Christi Fleisch in der Gestalt, worin es den Gerechten gereicht wird, entzogen und in Gestalt einer Kohle gegeben ward, um die Schlechtigkeit des Unwürdigen und die Schändlichkeit seiner Sünde anzudeuten. Daß aber auch der Unwürdige den wahren Leib Christi, wenn gleich zum Gerichte, empfange, ist Lehre des heiligen Augustin. Man kann eben vom Unwürdigen sagen, daß er den Leib Christi ißt und doch nicht ißt. Er ißt ihn körperlich, aber nicht geistig, nicht mit der Gesinnung, nicht mit den Sitten, nicht mit der Liebe, daß er

[1]) 460 F—464.

würdig äße. Wenn der Herr ſagt, wer ihn eſſe oder trinke, der bleibe in ihm, ſo meint er eben den würdigen Communicanten. Könnte der Unwürdige Chriſti Fleiſch nicht empfangen, ſo wüßte man niemals, ob man Chriſti Leib genieße oder nicht, da ja niemand weiß, ob er des Haſſes oder der Liebe würdig ſei. Das ſei ferne, daß die Gegenwart Chriſti im Abendmahle von der ſittlichen Beſchaffenheit der Empfänger abhängig ſei. Wird doch die heilige Meſſe ſehr oft von einem ſehr unwürdigen Prieſter gefeiert und die heilige Communion von ihm allein empfangen. Wenn nun ſeiner Unwürdigkeit halber nichts verwandelt worden wäre, ſo würde die Schlechtigkeit des Prieſters über die Worte unſeres Herrn und Erlöſers obſiegen, und falſch wäre der Glaube der Kirche, welche lehrt, daß die Worte des Herrn im guten, wie im ſchlechten Prieſter wirken. Daß aber Fleiſch und Blut Chriſti der Unwürdigen wegen in Brod und Wein zurückkehren, das iſt ein Satz, den jeder nur halbwegs Gebildete perhorrescieren wird. Denn Fleiſch und Blut Chriſti ſind incorruptibel. Nun aber liegt eine große Corruption darin, ſeine Weſenheit zu verlieren und in corruptibles Brod zurückzukehren. Mit ewiger Vergeſſenheit möge alſo auch dieſer Irrtum begraben werden. Es iſt alſo nur das der wahre Glaube, daß das ganze Brod und der ganze Wein des Altares durch göttliche Segnung ſubſtantiell in Chriſti Fleiſch und Blut verwandelt werden, ſo daß ſie nachher in Ewigkeit durchaus nichts Andres mehr als Chriſti Fleiſch und Blut ſein können, der hiefür geprieſen ſei in Ewigkeit. Amen.[1])

Alger von Lüttich.

Indem wir uns eine Erörterung über die Bedeutung der Schrift Guitmund's für die Entwicklung des kirchlichen Abendmahlsdogma's vorbehalten, gehen wir hier ſofort auf die ihr verwandte, in den meiſten Punkten an ſie ſich anlehnende, in einigen ſie aber weiterführende und ergänzende Abhandlung über, welche Alger,[2]) Diakon und Lehrer an der Bartholomäuskirche zu

[1]) 464—465.

[2]) Vgl. hist. lit. XI. p. 158 s.; Buſſe, (Grundr. II. § 1021 p. 76); Mabillon, (act. SS. S. VI. P. II. n. 60); Kirch.-Lex. I. A., XII. 28. 29). Nach Mabillon ſchrieb Alger dieſe ſeine Abhandlung noch als Scholaſtikus zu Lüttich.

Lüttich, seit 1121 Benediktiner zu Clugny, † vor 1128, verfaßte. Eingangs seines gleichfalls drei Bücher umfassenden Traktates „de sacramento corporis et sanguinis Dominici“[1]) schildert Alger die irrtümlichen Ansichten, welche zu seiner Zeit über den Leib und das Blut des Herrn gehegt wurden, denen er nun die wahre Lehre der Kirche entgegensetzen will. Scheint es doch Thörichten thöricht, daß Christus in der Gestalt des Brodes und Weines, eines unvernünftigen Wesens, für uns körperlich zugegen werde, und eine so winzige Brodsgestalt eine solche Majestät enthalte. Doch wenn es auch uns unmöglich ist, dies zu begreifen, so ist es doch Gott nicht unmöglich, es zu wirken.[2]) Wir müssen eben das Geheimnis der Eucharistie betrachten im Zusammenhalte mit dem der Incarnation. Bei der Incarnation hat der Sohn Gottes die menschliche Natur in die Einheit seiner göttlichen aufgenommen, und nachdem er als Mensch seinem Vater gehorsam gewesen bis zum Tode des Kreuzes, ward er auch seiner menschlichen Natur nach über alles verherrlicht und sogar den englischen Geistern zur Anbetung vorgesetzt. Infolge ihrer innigen Verbindung durchdringt die göttliche Natur Jesu die menschliche und erhöht sie zu ihrer eigenen Würde. Wie es in der Natur des Feuers liegt, das Eisen zu durchdringen und selbst feurig zu machen und ihm seine eigene Natur mitzuteilen; wie die Seele den Leib durchdringt und beseelt, so liegt es in der Natur Gottes, die von ihm in die hypostatische Union aufgenommene Menschennatur zu vergöttlichen und ihr an der Prärogative seiner Geistigkeit, Allmacht und Gottheit Anteil zu gewähren.[3]) Indem uns aber Gott seinen eingebornen Sohn geschenkt hat, hat er mit ihm uns alles geschenkt; und indem die menschliche Natur im Gottmenschen so hoch erhoben ward, sind wir seine Brüder geworden und dürfen zuversichtlich hoffen, daß auch wir selbst derselben Glorie teilhaftig werden.[4]) Hat er sich uns doch so vollkommen und

[1]) Zuerst im Druck veröffentlicht von Erasmus, Freiburg i. B. 1530, dann in bibl. m. Lugd. XXI. 251—292 u. ö.; neuestens hat es Bischof Malou in Brügge ediert. Außerdem hinterließ Alger noch ein bedeutendes kirchenrechtliches Opus: „de misericordia et justitia“; vgl. Österr. Vierteljahrschrift f. k. Theol., (III. Jahrg. 1864 p. 577).

[2]) Bibl. m. Lugd. XXI. 251. 252 prolog.

[3]) Cap. I. lib. I. 252. 253.

[4]) Cap. II. 253. 254.

wahrhaft mitgeteilt, daß er im wunderbaren Sacramente ſeines Leibes und Blutes ſeine Kirche auch ſichtbar mit ſich vereinigt und ſich einverleibt und ſie mit einer ſolchen Gnade auszeichnet, daß er ihr Haupt iſt und ſie ſein Leib, und zwar nicht blos dem Namen nach, ſondern in Wirklichkeit. Und ſo iſt gewiß, daß wir mit ihm und durch ihn im ewigen Leben einer ähnlichen Glorie teilhaftig werden, wenn wir mit ihm und durch ihn die Gnade der Unſchuld bewahren und Glieder ſeines Leibes bleiben; denn es wäre der Barmherzigkeit und Gerechtigkeit Gottes unwürdig, wollte er diejenigen von der Teilnahme an ſeinem Reiche ausſchließen, mit welchen er eine ſo innige Verbindung eingegangen hat.[1])

Bevor wir nun über die Wahrheit und Kraft dieſes erhabenen Sacramentes eine Unterſuchung anſtellen, wollen wir erſt zeigen, was ein Sacrament ſei und wie ſich die Figur von der Sache, die ſie bedeutet, unterſcheide. Der hl. Auguſtin definiert das Sacrament als ein ſichtbares, heiliges Zeichen eines unſichtbaren Dinges; manchmal bedeutet Sacrament aber auch ſoviel wie Myſterium, wie denn überhaupt dieſes Wort im verſchiedenen Sinne gebraucht wird, bald für Sacrament, bald für die Sache desſelben.[2]) Was iſt nun in der Euchariſtie Sacrament, und was die Sache desſelben? Daß die Form des Brodes und Weines und die andern übrig gebliebenen, ſinnenfälligen Eigenſchaften der Abendmahlselemente im wahren und eigentlichen Sinne nur das Sacrament, daß aber jene unſichtbare Subſtanz, die eben durch's Sacrament verhüllt wird, im wahren und eigentlichen Sinne der Leib Chriſti iſt, lehrt der hl. Auguſtin, wenn er ſchreibt, das Opfer der Kirche beſtehe aus einem Zweifachen: aus der ſichtbaren Geſtalt der Elemente und dem unſichtbaren Fleiſche und Blute unſeres Herrn, aus dem Sacrament und der Sache desſelben. Beides iſt alſo gar wohl auseinander zu halten. Auguſtin ſchreibt ausdrücklich: „Caro ejus est quam forma panis opertam in sacramento accipimus“. Er ſagt alſo nicht, die Brodsgeſtalt ſei das Fleiſch *oder auch nur die Geſtalt* des Fleiſches Chriſti, ſondern nur die *Hülle* desſelben. Die vergängliche Brodsgeſtalt iſt alſo nicht die wahre Subſtanz oder die wahre Geſtalt des unveränderlichen Leibes Chriſti, und wenn ſie zuweilen doch Chriſti Leib genannt

[1]) Cap. III. 254. 255.

[2]) Cap. IV.

wird, so geschieht dies nur im uneigentlichen Sinne, wegen der Ähnlichkeit, welche sie mit dem Leibe Christi hat, wie denn die Sacramente den Namen der Dinge tragen, deren Sacramente sie sind.[1]) Nun aber mißverstehen einige die Worte des hl. Augustin, das Opfer der Kirche bestehe aus einem Sichtbaren und Unsichtbaren, wie die Person Christi aus der Gottheit und Menschheit, in der Weise, daß sie glauben, Christus verbinde in der Eucharistie die Brodesnatur mit seiner Person gerade so, wie er bei der Incarnation die Menschennatur personaliter mit der göttlichen vereinigte, werde also gerade so Brod, wie er einst Mensch ward. Hält man ihnen nun entgegen, daß die sacramentalen Species mit Christus nicht eine Person, sondern nur sein Sacrament, seine Figur, sein Mysterium bilden, so erwidern sie: Der Satz: „Christi Leib ist Wahrheit und Figur" gelte ebenso von einer persönlichen Verbindung, wie der Satz: „Der Mensch ist Leib und Seele". Allein beide Sätze sind wohl grammatikalisch, aber nicht dem Sinne nach gleich. „Veritas und Figura sind nicht in demselben Sinne wie Corpus und Anima zu einem persönlichen Ganzen geeinigt, sondern werden in äquivokem Sinne vom Leibe Christi ausgesagt, nahezu so, wie das Prädikat „Mensch" von einem lebendigen und von einem gemalten Menschen aequivoce ausgesagt wird, obschon die figura panis nähere Beziehung zum wahren Leibe Christi hat, als das Gemälde einer Menschengestalt zu einem wirklichen Menschen." [2]) Wenn die Gegner sagen, Christus nehme die Gestalt oder Form des Brodes auf dem Altare ebenso an, wie das Wort Gottes im Schoße der Jungfrau die Gestalt und Form des Fleisches annahm, und wie das Wort Fleisch wurde, so werde auch das Brod Fleisch, so ist auch das falsch. Wohl wird das Wort Fleisch und das Brod wird Fleisch, aber auf ganz verschiedene Weise. Das Wort wird Fleisch, indem es das Fleisch annimmt, es verwandelt sich nicht in dasselbe, sondern es wird etwas, was es nicht war, ohne aufzuhören, zu sein, was es war; das Brod aber wird Fleisch dadurch, daß es in das Fleisch verwandelt wird, seine eigene Wesenheit verliert; es wird etwas, was es nicht war, und hört auf zu sein, was es war.[3]) Christus

[1]) Cap. V. 255. 266.
[2]) Cap. VI. 256; s. Werner, (Gerbert v. Aurillac, p. 183).
[3]) Cap. VI. 256 G.

wird nicht Brod, ſondern Brod wird Chriſtus, büßt aber ſeine eigene Subſtanz ein. Wenn gleichwohl die heilige Schrift den Leib des Herrn Brod nennt, ſo geſchieht dies nicht deshalb, als wenn die Subſtanz des Brodes noch vorhanden wäre, ſondern nur im figürlichen, myſtiſchen Sinne, weil die Euchariſtie aus Brod zuſtande kommt und einige Eigenſchaften desſelben beibehält, wie Brod ausſieht, oder weil ſie die Seele ſättigt und ihr die Subſtanz des ewigen Lebens mitteilt, oder weil ſie das Brod der Engel iſt.[1])

Fragt man nun, wie denn das Brod Chriſti Leib werde, wenn nicht durch Impanation, ſo antwortet Ambroſius: Das Wort Chriſti bewirkt, daß Brod und Wein ſind, was ſie waren, und in etwas Anderes verwandelt werden; er nimmt alſo eine Wandlung an. Ein Ding kann aber in ein anderes verwandelt werden entweder ſeinem Weſen oder ſeinen Accidentien nach. Nun aber bleiben bei der Wandlung des Brodes in Chriſti Leib die Accidentien alle übrig, alſo muß dem Weſen nach eine Wandlung erfolgt ſein.[2]) Obige Stelle des Ambroſius will alſo ſagen: Das Wort Chriſti bewirkt, daß Brod und Wein ihrem Ausſehen nach ſind, was ſie waren und in etwas Andres, Beſſeres, in Chriſti Leib verwandelt werden. Allein gerade hinſichtlich der ſacramentalen Spezies herrſchen vielfach irrige Anſchauungen.[3]) Da nämlich die Heiligen ſagen, es ſei nach der Conſecration nicht mehr Brod, ſondern Chriſti Leib vorhanden, ſo meinen einige, es ſei im Sacramente vom Brode ganz und gar nichts mehr übrig geblieben.[4]) Würde bei der Wandlung des Brodes gar nichts Sichtbares mehr übrig bleiben, ſo würde das Verdienſt des Glaubens geſchmälert, einerſeits wegen des offenbaren Wunders, daß bei der Conſecration das Brod auf einmal verſchwände, andererſeits weil die Andacht des Glaubens gelähmt würde, da beim Myſterium kein Zeichen

[1]) p. 257 AC.

[2]) Cap. VII. DE. Dieſe Argumentation Alger's erinnert ganz an Ratramnus; ſ. o.

[3]) p. 258 B: „Quia tamen ex ipsis elementorum visibilibus speciebus erratur a multis."

[4]) p. 257 H: „Quia sancti dicunt quod post consecrationem jam non est panis, sed corpus Christi, nihil omnino de pane in sacramento remansisse aliqui autumant."

mehr vorhanden wäre, das unſern Geiſt anregte. Ferner hätte man dann nichts Sichtbares, das zum Gedächtnis des Leidens und Kreuztodes Chriſti gefeiert und den Gläubigen beim Empfange des Leibes Chriſti als Zeichen ihrer Einverleibung in Chriſtus gereicht werden könnte. Würden aber die Elemente in Chriſti Fleiſch und Blut ſo verwandelt, daß letzteres in ſeiner eigenen Geſtalt geſehen würde, ſo wäre eben Chriſti Fleiſch doch auch nicht mehr zugegen, als es ohnehin ſchon iſt[1]; ja eine ſolche Gegenwart hätte den doppelten Nachteil, daß das Glaubensverdienſt gemindert und der Empfang des Leibes Chriſti wegen des Horrors erſchwert würde. Wenn man nun aber im Sacramente die Form des Brodes, ſeine Feſtigkeit, Farbe, ſeinen Geſchmack wahrnimmt, ſo ſind dieſe Brodesaccidentien entweder wirklich oder nur zum Schein vorhanden. Doch ferne ſei es, daß die vollkommene Wahrheit ſich mit Truggebilden umgebe, da doch auch die Engel und der heilige Geiſt, als er in Geſtalt einer Taube oder feuriger Zungen erſchien, einen wahren, keinen Scheinleib annahmen; iſt doch auch bei allen andern Sacramenten des alten und neuen Teſtamentes nichts bloß ſcheinbar, ſondern alles wirklich vorhanden. Auch wäre es abſurd, daß etwas, was ſelbſt nicht wahrhaft zugegen iſt, uns von der wahren Gegenwart eines Andern überzeugen ſoll. Schein- und Truggebilde eignen Zauberern und diaboliſchen Täuſchungen; beim Sacramente Chriſti eine auf Täuſchung der Sinne berechnete Spuckgeſtalt annehmen, hieße dasſelbe zu einem nur ſcheinbaren, trügeriſchen Sacramente ſtempeln[2] und widerſpräche außerdem auch noch den heiligen Autoritäten. Auguſtin lehrt ausdrücklich, das Fleiſch Chriſti ſei mit der Hülle des Brodes bedeckt, und es ſei ein Zweifaches, ein Sichtbares und Unſichtbares im Abendmahle anzunehmen. Ambroſius ſchreibt, Brod und Wein ſeien nach der Conſecration ihrem Ausſehen nach noch wirklich vorhanden. Papſt Nikolaus II. händigte dem Berengar in Gegenwart der 113 Biſchöfe das Glaubensbekenntnis ein, das dieſer eidlich bekräftigte, es

[1]) Vgl. denſelben Gedanken oben bei Paſchaſius!

[2]) p. 258 G: „Si ex phantasia et veritate sacramentum Christi confici creditur, jam confectio non erit: quum ex aliqua re et nulla confectio constare non possit.“

sei Brod und Wein nach der Consecration nicht blos das Sacrament, sondern auch Christi Leib. Daraus folgt also, daß das Sacrament aus dem wahren Leibe und Blute Christi und aus den wahren Gestalten des Brodes und Weines besteht.[1])

Von den andern Sacramenten unterscheidet sich das Sacrament des Leibes Christi dadurch, daß jene die Gnade, die sie spenden, nur andeuten, auch keine Wesensveränderung zulassen, dieses aber also verwandelt wird, daß es seiner Substanz nach nicht mehr das ist, was es war. Die Brodssubstanz wollte Christus aber deshalb nicht erhalten, damit nicht in dem einen Sacramente zwei substantive Wesenheiten gegeben seien, damit ferner der incorruptible Leib Christi vor jeder Berührung mit der corruptiblen Materie bewahrt und nicht mit dem eklen Geschäfte der Verdauung und Ausscheidung in Verbindung gebracht werde. Ähnlich ist das Sacrament des Altares den anderen darin, daß es gleich ihnen ein sichtbares Zeichen des von ihm unsichtbar gebotenen Heilsgutes, des Leibes Christi, hat, wenn es gleich diesen substantiell enthält; ferner darin, daß es wie sie nicht von immerwährender Dauer ist, sondern nach diesem Leben aufhört, da dann der Glaube sich in's Schauen verwandelt. Würde man dagegen annehmen, Christus werde impaniert, werde so Brod, wie das Wort Fleisch geworden ist, so würde die Brodssubstanz ein Bestandteil der Person Christi, und mit dieser unzertrennbar für immer verbunden. Bei einer solchen Annahme aber wäre die Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur zur einen Person des Gottmenschen für die Menschen keine besondere Auszeichnung mehr, da sie ja auch dem Brode zu teil geworden wäre, ja Christus würde auf solche Weise noch unter die Menschen herabsinken, da er mit der Brodesnatur auch die Unvernünftigkeit derselben angenommen hätte, könnte also kein würdiger Lösepreis für unsre Sünden sein.[2])

Nun denken sich einige die Wandlung des Brodes in Christi Leib nach Analogie des Assimilationsprozesses, den die menschliche Nahrung in unserm oder im Leibe Christi, da er noch auf Erden weilte, einging, während doch beides wesentlich verschiedene Vorgänge sind. Im Magen Christi änderte sich Brod und Wein nur

[1]) Cap. VII. 258.
[2]) Cap. VIII. 258—260.

der Form, nicht dem Wesen nach und erzeugte ein neues, einigermassen der Corruption unterworfenes Fleisch und neues Blut, wie bei andern Menschen; im Sacramente aber ändert sich umgekehrt das Wesen, nicht aber die Form des Brodes, und wird nicht etwa ein neues Fleisch und ein neues Blut, das vorher noch nicht existiert hätte, sondern die schon existierende Substanz des Brodes und Weines verwandelt sich in die coëxistierende Substanz des Leibes, ohne daß letzterer eine Änderung erleidet, ab- oder zunimmt. Denn bedarf Christus noch eines Zuwachses, so ist er nicht zur vollkommenen Mannheit auferstanden (Ephes. 4, 13); kann er abnehmen, so ist er der Corruption noch nicht entrückt. Christi Leib, der im Himmel in voller Incorruptibilität thront, kann also durch die Wandlung keinen Zuwachs erfahren, letztere selbst kann also nicht der Art eintreten, daß das Brod in Christi Leib so verwandelt wird, wie sich die Speisen dem menschlichen Leibe assimilieren. Freilich kann man nicht begreifen, wie denn eine corruptible Sache in eine incorruptible, eine existierende in eine coëxistierende, eine neue in eine alte ohne irgendwelche Veränderung der letzteren verwandelt werden könne; allein es ist eben ein Glaubensgeheimnis und will geglaubt und nicht ergrübelt sein. Fragt man aber, ob Christus beim letzten Abendmahle, wo er noch sterblich und leidensfähig war, den Jüngern seinen Leib auch schon im Zustande der Incorruptibilität und Unsterblichkeit gereicht habe, so ist zu antworten: Wie Christus seinen Leib auch vor dem Leiden schon in einen solchen Zustand der Verklärung versetzte, der ihm erst nach der Auferstehung zukommen sollte, und wie er dann wieder nach der Auferstehung seinen Leib verwundet und tastbar zeigte, wie er es vorher gewesen war: so reichte er den Jüngern beim Abendmahle seinen Leib, der sterben sollte, als einen unsterblichen, was jedenfalls göttlicher Allmacht nicht unmöglich ist. Der Herr zeigte sich nämlich damals in doppelter Form zugegen, in der menschlichen und sacramentalen, obgleich er durchaus derselbe war; der letztern nach war er leidensunfähig und unsterblich, konnte von den Bissen nicht zermalmt oder aufgezehrt werden; seiner natürlich-menschlichen Gestalt nach sollte er leiden und sterben. Dies bezeugt auch Augustin, indem er sagt: „Ferebatur in manibus suis“. Indem Christus damals, obwohl sterblich, seinen Leib als einen un-

ſterblichen und unſichtbaren den Jüngern im Sacramente reichte, wollte er uns eben zu erkennen geben, daß der gekreuzigte und der euchariſtiſche Leib der Subſtanz nach identiſch, der Erſcheinungsweiſe nach aber verſchieden ſei.[1]) Chriſti Leib iſt im Sacramente ſo zugegen, wie er auferſtand aus dem Grabe,[2]) als ein verklärter, geiſtiger, incorruptibler, unſichtbarer; daraus folgt aber nicht, daß er bloß eine Wirkung auf unſre Seele, und nicht auch auf unſren Leib habe; wie auch die Geiſtigkeit, Spiritualität des euchariſtiſchen Leibes der Realität ſeiner Gegenwart im Sacrament durchaus nicht im geringſten Eintrag thut. Dies iſt die Lehre eines heiligen Auguſtin, Ambroſius, Euſebius v. Em. und anderer heiliger Väter, welche ſelbſt durch offenbare Wunder ſchon bekräftigt wurde.[3])

Haben wir nun gezeigt, daß Chriſti Leib wahrhaft und ſubſtantiell im Sacramente zugegen ſei, ſo erübrigt uns noch, darzulegen, daß dies auch möglich ſei.[4]) Obwohl nämlich jeder Körper und jede Creatur an einen beſtimmten Raum gebunden iſt, ſo müſſen wir doch von dieſem überweſentlichen Leibe glauben, daß er zur nämlichen Zeit und wahrhaft in ſeinem Sacramente auf Erden iſt, wie er wahrhaft im Himmel ſitzt zur Rechten des Vaters. Denn umſonſt würden wir zur Zeit des heiligen Opfers ſprechen: „qui sedes ad dexteram Patris, miserere nobis“, wenn derjenige, den wir anbeten im Sacramente, nicht wirklich im Himmel wäre. Nun behaupten wir zwar nicht, daß das Fleiſch Chriſti ſubſtantiell mit Gott identiſch ſei, glauben aber, daß es wegen ſeiner innigen Verbindung mit der Perſon des Gottmenſchen das aus Gnade habe, was Gott ſeiner Natur nach hat.[5]) Die Engel haben ſchon jetzt die Fähigkeit, die auch wir einſt erlangen werden, jede räumliche Entfernung ohne Zeitaufwand zu durcheilen; nur das eine vermögen ſie nicht, daß ſie

---

[1]) Cap. IX. 260. 261.

[2]) XI. 262 FG: „Quale prodiit de sepulchro, tale est in panis et vini sacramento.“

[3]) Cap. XI. XII. XIII. 262—265.

[4]) XIV. 265 H: „Quod de veritate constat, de ejus etiam potestate videamus.“

[5]) l. c. 266 E: „Carnem igitur divinam substantialiter quidem eandem cum Deo non dicimus, sed . . . . sic in unitate personae Deo conjunctam credimus, ut quod Deus habet per naturam, hoc ipsa per gratiam.“

nämlich an demſelben Orte, den ſie verlaſſen, auch zugleich bleiben. Dieſes Privilegiums erfreut ſich einzig das Fleiſch Chriſti, das über jede Creatur erhaben und ausgezeichnet iſt; es kann alſo kraft der Allmacht, die ihm verliehen iſt, im Himmel und auf Erden, überall, wo es nur will, ganz und unverſehrt und ſubſtantiell zugegen ſein, ohne ſich von einem Orte zum andern bewegen zu müſſen; es bleibt vielmehr, wo es iſt, und exiſtiert zugleich an einem andern beliebigen Orte. Welche Allmacht würde Chriſti Fleiſch ſonſt auch von dem, der überall ganz zugegen iſt, empfangen, wenn es nicht auch ſelbſt ſubſtantiell und ganz da zugegen ſein könnte, wo es nur will? Oder worin würde es ſich noch von den Engeln, über die es doch erhaben iſt, unterſcheiden, wenn es im Himmel und auf Erden nicht anders zugegen ſein könnte als dadurch, daß es ſich von einem Orte zum andern bewegt? Schon der Menſchengeiſt vermag in einem Augenblick alle Länder, Meere und Himmelsräume bis hinauf zur Sonne zu überfliegen; noch größer iſt die Schnelligkeit der Engel: was hätte nun das Fleiſch Chriſti vor dieſen Creaturen voraus, wenn es bloß infolge ſeiner Geſchwindigkeit und nicht einer ihm von Gott verliehenen Kraft zugleich im Himmel und auf Erden ſein kann?[1]) Wie aber Chriſti verklärte Leiblichkeit nicht an die Geſetze des Raumes gebunden ſein kann, ebenſo wenig kann ſie geteilt werden, bleibt vielmehr, wenn ſie auch geteilt wird, ungeteilt, wenn verzehrt, unaufgezehrt.[2]) Wohl iſt dies dem Verſtande unfaßlich, aber Gott nicht unmöglich. Warum ſollte das Fleiſch des Wortes Gottes nicht ganz unverſehrt im Munde aller Genießenden ſein können, da doch auch das Wort, das wir ausſprechen, zugleich ganz und unverſehrt in den Ohren aller Zuhörer iſt? Warum ſollte Chriſtus, obſchon er gegeſſen wird,

[1]) Cap. XIV. EF. 266: „Cum ergo nos habituri simus et Angeli modo habeant, ut quantacunque intervalla locorum nullo fere temporis intervalla nimia sua celeritate pertranseant, non tamen hoc habent, ut unde recedunt, ibi remaneant. Quo privilegio sola caro Christi quae . . . adeo insignita est, ut per omnipotentiam quae ei data est in coelo et in terra, ubicunque quomodocunque sibi placuerit, non de loco ad locum transeundo, sed ibi ubi est, remanendo et alibi ubicunque voluerit existendo, tota et integra et substantialiter sit in coelo et in terra“ . . . .

[2]) XV. 266 fG.

nicht ganz und unverſehrt bleiben können, da doch auch der Krug der Witwe von Sarepta, obwohl täglich aus ihm geſchöpft ward, nicht erſchöpft wurde? Beim heiligen Abendmahle empfängt einer nicht weniger als alle insgeſammt; das Ganze empfängt einer, das Ganze zwei, das Ganze noch mehrere, ohne irgend welche Verkleinerung. Was an verſchiedenen Orten zu verſchiedenen Zeiten geopfert wird, das ſind nicht viele Leiber, ſondern überall iſt der eine Leib Chriſti, der von verſchiedenen genoſſen wird und doch immer unverſehrt bleibt. Chriſtus iſt immer der eine und nämliche, wenn er ſich gleich unter verſchiedenen Sacramenten darſtellt; die Geſtalten des Brodes und Weines ſind wohl zwei Sacramente, gleichwohl ſind in ihnen nicht zwei verſchiedene Chriſtuſſe, ſondern unter jeder der beiden Geſtalten iſt der eine Chriſtus, der durch die Teilung des Sacraments nicht auch ſelbſt geteilt wird. Auch empfängt man nicht etwa je nach der Größe der Hoſtie mehr oder weniger von ihm; vielmehr iſt Chriſtus immer ganz zugegen, ganz in der großen, ganz in der kleinen, ganz in der ganzen, ganz in der gebrochenen Hoſtie, kurz, wie auch immer die Zeichen ſich ändern, er bleibt für ſich ſelbſt derſelbe.[1]) Wie das Manna dem Ausſehen nach ganz gleicher Art war, dem Geſchmacke nach aber je nach der Vorſtellung des Genießenden verſchieden, ſo iſt umgekehrt bei der Euchariſtie innerlich nur eine Wahrheit, nämlich der Leib Chriſti, während äußerlich die Geſtalten wechſeln, größer oder kleiner ſein können, ohne deshalb ihrem Inhalte nach zu variieren.[2])

Die heilige Euchariſtie iſt auch Opfer. Ich ſage nun, unſer tägliches Opfer ſei dasſelbe, das Chriſtus am Kreuze dargebracht hat, weil hier wie dort dieſelbe wahre Subſtanz des Leibes Chriſti zugegen iſt; wenn aber unſer Opfer eine Figur, ein Abbild des Kreuzopfers genannt wird, ſo will das nicht ſagen, es ſei hier oder dort weſentlich ein anderer Chriſtus vorhanden, ſondern

---

[1]) Cap. XV. 266. 267 EF: „Christus non est alius quamvis variis sacramentis repraesentatus: quia cum species panis et vini duo sint sacramenta, non tamen in eis duo sunt diversi Christi, sed in utroque unus est Christus. . . . . Quia semper idem est totus, in magno totus, in parvo totus, in integro totus, in fracto totus, quia quomodocunque varientur signa, semper idem est in seipso.“

[2]) 267 G.

derſelbe, der am Kreuze einmal geopfert wurde, wird auf dem Altare täglich noch geopfert und dargebracht, aber auf eine andere Weiſe: dort hat er wahrhaft gelitten und iſt für uns getötet worden, hier aber leidet er nicht mehr, es wird vielmehr das Gedächtnis ſeines Leidens täglich erneuert. Der Unterſchied zwiſchen dem Meßopfer und dem Kreuzopfer liegt alſo nicht im Opferprieſter oder der Opfergabe, ſondern in der Opferweiſe; das Meßopfer iſt die figürliche Repräſentation des Kreuzopfers, führt uns Chriſti Leiden und Sterben vor Augen, und entflammt uns zur Nachahmung ſeines Leidens; es ſtärkt und rüſtet uns wider unſre Feinde, es reinigt uns von den Laſtern und ſchmückt uns mit Tugenden und macht uns tauglich und würdig zum ewigen Leben. Obwohl nämlich das einmalige Opfer am Kreuze zum Heile und zur Erlöſung aller genügte, ſo iſt doch auch ein tägliches Opfer nötig zur Kräftigung und Stärkung der menſchlichen Schwachheit, die täglich verſucht wird und bald in ſchwerere, bald in leichtere Sünden fällt, ohne welche nun einmal das menſchliche Leben nicht hinzubringen iſt.[1]) Da nun das Sacrament des Leibes Chriſti für uns Menſchen ſo heilſam iſt, ſo laßt uns zuſehen, daß uns nicht irgend ein Irrtum eine ſo große Gnade entreiße. Die Schwachen nämlich, die von jedem Wind der Lehre hin- und hergeworfen werden, zweifeln ſogleich an der Wahrheit des Glaubens: weil es heißt, Chriſtus werde einmal geopfert in ſich ſelbſt und täglich im Sacramente, ſo verſtehen ſie dies ſo, als werde am Kreuze Chriſtus wahrhaft geopfert, in der hl. Meſſe aber nur bildlich. Allein wenn es heißt: Chriſtus wird in ſich ſelbſt geopfert, ſo bedeutet das nur: er wird geopfert in ſeiner menſchlichen Geſtalt; und wenn man ſagt: Chriſtus wird im Sacramente geopfert, ſo iſt dies ſo viel als: in der Geſtalt des Brodes und Weines; hier wie dort wird er jedoch wahrhaft geopfert ſeiner Subſtanz nach, und nur die äußere Geſtalt iſt verſchieden.[2]) Daher unterſcheiden auch die hl. Väter einen mehrfachen Leib Chriſti. So kennt der hl. Hieronymus

---

[1]) Cap. XVI. 268. 269; ſ. o. Paſchaſius!

[2]) Cap. XVI. CD: „Sed sciendum quia Christus immolari dicitur in seipso, id est, in humana forma et in sacramento, i. e. in panis et vini forma, non quin tam vere hic immoletur in seipso quantum ad substantiam sicut ibi, sed ut notet hic et ibi diversam ejusdem substantiae formam.“

einen zweifachen, den euchariſtiſchen und den gekreuzigten, will aber nicht von einer doppelten Subſtanz, ſondern nur von einer doppelten Erſcheinungsweiſe einer und derſelben Subſtanz reden. Der hl. Auguſtin ſpricht von einem dreifachen Leibe Chriſti, vom gekreuzigten, euchariſtiſchen und myſtiſchen; und da man nun das, was vom einen Leibe gilt, auf den andern bezieht, ſo entſteht für viele eine große Verwirrung.[1]) Eine Verwirrung entſteht auch dadurch, daß einige Brod und Wein das Sacrament des euchariſtiſchen Leibes, dieſen aber ſelbſt wieder das Sacrament des natürlichen Leibes Chriſti nennen; denn da das Sacrament als ſolches vom bezeichneten Gegenſtande notwendig verſchieden ſein muß, ſo könnte es ſcheinen, als ſei die Euchariſtie nicht wirklich Chriſti Leib, ſondern etwas von ihm Verſchiedenes, um ſo mehr, als ſie ja auch in der hl. Schrift species, figura, similitudo, signum, mysterium, sacramentum genannt wird. Allein dieſe Bezeichnungen trägt das hl. Abendmahl nur wegen ſeiner Ähnlichkeit mit den Dingen, welche vor der Wandlung vorhanden geweſen waren; auch kann die Euchariſtie, ohne Beeinträchtigung der realen Präſenz des Leibes Chriſti, in Wahrheit das Sacrament des gekreuzigten Leibes Chriſti genannt werden, ſofern wir uns nämlich bei der Brechung des Brodes und beim Ausgießen des Blutes aus dem Kelche im Geiſte die Brechung ſeines Leibes und ſein Blutvergießen vorſtellen. So würde ja z. B. auch ich, wenn ich als Greis nach Kinderart lallen, kriechen und andres der Art treiben würde, gleichſam ein Kind vorſtellen, und zwar kein andres als mich ſelbſt, wäre alſo das Bild von mir ſelbſt, Bild und Abgebildetes zugleich. Auch Chriſtus war das Sacrament ſeiner ſelbſt, als er nämlich den beiden Emmausjüngern gegenüber ſich anſtellte, als wolle er weiter gehen, wobei er ſeine bevorſtehende Himmelfahrt andeutete. Sacrament, Figur kann ferner die Euchariſtie deshalb genannt werden, weil ſie ein Bild des myſtiſchen Leibes Chriſti, der Kirche iſt.[2])

Wie die heilige Euchariſtie aus einem Doppelten, dem Sacrament und der Sache desſelben beſteht, ſo iſt auch ein doppelter Genuß des Leibes Chriſti zu unterſcheiden, ein körperlicher und

---

[1]) XVII. 269 G. Vgl. oben denſelben Gedanken bei Hrabanus Maurus!
[2]) XVII. XVIII. 269. 270.

ein geiſtiger. Der körperliche iſt den Guten und Schlechten gemeinſam, nur daß er den einen zum Heile, den andern zum Gerichte gereicht; der geiſtige aber eignet nur den Guten. Mit dem Munde des Leibes eſſen und trinken wir körperlich, ſo oft wir vom Altare den Leib des Herrn aus der Hand des Prieſters empfangen; mit dem Herzen aber eſſen und trinken wir geiſtig, ſo oft wir, wie Auguſtin ſchreibt, in unſerm Gedächtnis das Leiden Chriſti erwägen, und darauf hin auch ſelbſt unſer Fleiſch mit ſeinen Begierden und Laſtern kreuzigen.[1]) Zwar meinen einige Chriſtum von ſeinem Sacramente trennen zu ſollen, als ob die Schlechten nur das Sacrament, nicht aber den Leib Chriſti empfingen, wie ja auch Judas beim heiligen Abendmahle der Communion nicht beigewohnt habe. Allein der hl. Auguſtin verſichert ausdrücklich das Gegenteil; daß auch die Unwürdigen wahrhaft den Leib Chriſti, wenn gleich nur ſeiner Subſtanz, nicht ſeiner Wirkſamkeit nach empfangen, veranſchaulicht uns wieder das Beiſpiel vom menſchlichen Worte. Wie das Wort ein Schall iſt, der einen Begriff anzeigt und enthält, ſo iſt die Brodsgeſtalt das Sacrament, das Chriſtum den Herrn zugleich ſinnbildet und enthält. Und wie das Wort von einigen gehört und verſtanden, und alſo ganz aufgefaßt, von andern aber nur gehört, aber nicht verſtanden wird, während es trotzdem, wenn es auch nicht verſtanden wird, den Begriff doch wahrhaft enthält; ſo empfängt auch der Unwürdige körperlich das Sacrament, nicht aber geiſtig der Wirkung nach, und doch iſt deshalb das Sacrament um nichts weniger der Leib Chriſti in Wahrheit der Subſtanz. Wie alſo auch die Böſen den Leib des Herrn wahrhaft genießen können, ſo kann er auch von unwürdigen Prieſtern wahrhaft conſecriert werden. Auch Judas hörte von Chriſtus den Auftrag: „Thuet dies zu meinem Andenken"; auch er würde, wenn er dem Auftrage des Herrn gemäß gehandelt hätte, nicht weniger wirklich und giltig conſecriert haben wie die übrigen Apoſtel.[2]) Mit der Anweiſung, wie die Guten den Leib des Herrn zu ihrem Heile empfangen könnten, und wie oft dies geſchehen ſolle, ſchließt Alger den erſten Teil ſeines Werkes.[3])

[1]) XX. 272.
[2]) p. 272. 273 cap. XXI.
[3]) 274. 275. cap. XXII.

Im zweiten Buche beſchäftigt ſich der Verfaſſer damit, einige Bedenken zu löſen, die gegen die Kirchenlehre erhoben wurden. Weil nämlich nicht bloß von einem geiſtigen, ſondern auch von einem leiblichen Genuß der Euchariſtie die Rede iſt, ſo behaupten einige, das heilige Altarsſacrament ſei wie der körperlichen Nießung, ſo auch dem körperlichen Seceſſe unterworfen, verfallen alſo in die abſcheuliche Ketzerei der Sterkoraniſten.[1]) Allein wie das Brod Fleiſch werde, oder wie der Wein in Chriſti Blut ſich verwandle, und ob dieſe nach Art anderer Speiſen dem Seceſſe verfallen, das ſucht der Gerechte, der aus dem Glauben lebt, überhaupt nicht zu ergrübeln oder zu begreifen. Unſer Glaube ſagt uns, daß dieſes Opfer die Subſtanz des Leibes Chriſti enthält, der mit der Brodsgeſtalt verhüllt zugegen iſt. Da nun keine Brodesſubſtanz mehr vorhanden iſt — denn ſie wurde ja in Chriſti Leib verwandelt — ſo iſt auch nichts mehr vorhanden, was dem Seceß unterliegen könnte, da ja die Leibesſubſtanz Chriſti durchaus über jede Corruption erhaben, und eine geiſtige Speiſe den Geſetzen der grobleiblichen nicht unterworfen iſt. Aber auch die ſacramentalen Geſtalten können einen Seceß nicht verurſachen. Gewiſſen Subſtanzen inhärieren die Qualitäten der Form, Farbe, des Geſchmackes ꝛc. der Art, daß letztere bei eintretender Veränderung jener verſchwinden, wie z. B. wenn etwas Schwarzes weiß wird. So geht auch, wenn wirklich in den Qualitäten des Leibes Chriſti ein Defekt entſteht, dieſer doch nicht ſo weit, daß ein Seceß anzunehmen wäre, ſondern die ſacramentalen Geſtalten hören, wenn ſie ihren Zweck erfüllt haben, einfach zu ſein auf, wie ja auch Auguſtin gegen die Manichäer ſchreibt, daß die Taube und die Feuerflammen, in welchen der heilige Geiſt erſchien, nachher zu exiſtieren aufhörten.[2])

Wenn die Dialektiker fragen, wie denn, wenn die Subſtanz des Brodes in Chriſti Leib verwandelt und alſo kein Brod mehr vorhanden iſt, doch die Accidentien desſelben ohne Träger fortbeſtehen können, da doch die Subſtanz des Sacramentes, der Leib Chriſti, nicht die Farbe und den Geſchmack des Brodes hat, ſo iſt zu entgegnen, daß dies eine Wirkung der göttlichen Allmacht ſei. Gott bewirkt nämlich, daß in ſeinem Sacramente

[1]) lib. II. cap. I F 275.
[2]) p. 276 CD.

die accidentellen Qualitäten durch sich selbst existieren, was freilich sonst unmöglich ist. Allein sollte derjenige, der der Jungfrau Fruchtbarkeit verlieh ohne Mannes Zuthun, nicht auch machen können, daß die Accidentien ohne substantiellen Träger existieren?[1])

Die Häretiker wenden ein, wenn ein beträchtliches Quantum von Brod und Wein consecriert werde, so könne man vom Genusse der eucharistischen Speise allein längere Zeit das Leben fristen; da nun erfahrungsgemäß auch während dieser Zeit eine Ausscheidung erfolge, so müsse diese notwendig von der eucharistischen Nahrung herrühren. Alger gibt zu, daß die himmlische Speise, welche das ewige Leben vermittelt, auch das zeitliche erhalten könne, bestreitet aber, daß sie dem Seceß verfalle und behauptet, „daß die Fortsetzung der natürlichen Digestionsverrichtungen im gegebenen Falle einem Wunder göttlicher Allmacht zuzuschreiben sei, welche eine Schwächung des ohne natürliche Nahrung seine Digestionsverrichtungen fortsetzenden Leibes verhütete".[2]) Die Gegner machen ferner geltend, daß das sacramentale Brod schimmle oder faule, von Mäusen zernagt und in deren Magen gefunden, auch vom Feuer verzehrt werde. Allein von all dem bleibt jedenfalls die Substanz des Sacramentes, Christi Leib, gänzlich unberührt, da er unversehrt im Himmel thront, mag auch was immer mit seinen Sacramenten zu geschehen scheinen. Wie ihn seine Jünger für einen Gärtner, Fremdling ꝛc. hielten, wie er seiner Menschheit nach Faustschläge und andre Entehrungen litt, ohne doch seiner Gottheit nach geschädigt zu werden, so läßt er auch zu, daß seinem Sacramente solches widerfahre, was seinen Auserwählten zur Erhöhung des Glaubensverdienstes, den Verworfenen zur Herzensverstockung, manchmal auch zur Bestrafung der Nachlässigkeit der Priester dient. Wenn Christus dem heiligen Martyrius als ein Aussätziger erschien, war er deshalb wirklich aussätzig?[3]) Aber nicht bloß das stellen wir in Abrede, daß

[1]) l. c. E: „Facit enim in suo sacramento accidentales qualitates existere per se quod in caeteris est impossibile. Sed qui virgini dedit foecunditatem sine semine, quid mirum, si sine substantiae fundamento facit qualitates existere per se?"

[2]) p. 276. 277 AB; vgl. Werner (Gerbert v. Aurillac, p. 185).

[3]) 277 B—G.

Christi Leib selbst faulen, von Tieren zernagt oder vom Feuer verzehrt werden könne, auch die sacramentalen Gestalten können von all dem so wenig betroffen werden, wie vom Lose der Digestion und Sekretion; die sacramentalen Gestalten scheinen nur zu faulen oder beschädigt zu sein, sind es aber in Wirklichkeit nicht, wie Christus seinen Jüngern ein Gespenst schien, in Wahrheit ein solches aber nicht war.[1]) Wird die Eucharistie von Betrunkenen oder Kranken erbrochen oder im Magen von Tieren gefunden, so will der Herr damit nichts Anderes andeuten, als daß er bei Betrunknen oder unbußfertigen Sündern nicht sein will, oder daß diejenigen, die ihn hätten aufbewahren oder genießen sollen, noch unter dem Tiere stehen. Denn da dem allmächtigen Schöpfer mit Ausnahme der Sünde alles rein ist, wie sollte ihm der Magen einer Maus unreiner erscheinen, als der eines unbußfertigen Ehebrechers? Wird die Eucharistie dem Feuer übergeben, so bleibt gleichfalls die Substanz unverletzt und nur die Spezies werden in diesem reinsten aller Sacramente aufgelöst.[2])

Wirft man die Frage auf, warum Gott, der doch ein Geist und unsichtbar ist und von seinen wahren Anbetern im Geiste und in der Wahrheit angebetet sein will (Joh. 4, 23), gleichwohl einen sichtbaren Opfercult eingesetzt habe, so ist zu entgegnen, dies sei deshalb geschehen, damit wir an die Gnade seiner Erbarmung mehr erinnert würden. „Wie unsre Abhängigkeit von äußern Mitteln unsrer Lebenserhaltung uns beständig an denjenigen mahnen soll, dem wir Dasein und Leben verdanken, so soll das Sacrament der Eucharistie als Unterpfand des ewigen Lebens in uns den Gedanken an denjenigen, in dessen Gnade wir zum ewigen Leben zu gelangen haben, stets gegenwärtig halten. Wir sind aber nicht reine Geistwesen, sondern zugleich auch Sinnenwesen und darum von sinnefälligen Erregungsmitteln unsres Andachtslebens abhängig; die äußere Culthandlung ist als Ausdruck der innern Herzensstimmung nicht etwas Äußerliches,

[1]) 277 GH: „Nec solum corpori Christi, sed et ipsi sacramento visibili eadem causa mucorem negamus et putredinem qua superius digestionem ... possunt tamen videri (species) mucidae vel putridae quamvis ita non sint, sicut Christus hortulanus“ etc.

[2]) 277. 278.

ſondern der menſchlich normale Ausdruck des innern Andachts-lebens und Weihelebens, zumal wir nicht bloß mit den Gedanken unſres Herzens und Geiſtes Gott dienen, ſondern auch unſere äußern ſichtbaren Akte zu Erweiſung dieſes Dienſtes geſtalten ſollen.“ [1]) Fragt man ferner, warum das Opfer der Kirche nicht aus dem bloßen Sacrament, oder nicht aus dem Leibe und Blute Chriſti ohne das Sacrament, ſondern aus beiden beſtehe, ſo iſt zu entgegnen: Würde das Opfer aus dem bloßen Sacramente, aus Brod und Wein beſtehen, ſo hätte das Opfer des neuen Bundes vor dem des alten gar nichts voraus, wäre im Gegenteil noch geringer als dieſes, da doch das Manna, die Schaubrode, die Brandopfer des alten Volkes würdiger waren, als das Bischen Brod und Wein unſres Opfers, das zudem nur an etwas längſt *Geſchehenes* erinnern ſollte, während jene etwas *Künftiges* vorbildeten. Ferner hätte dann Chriſtus den Menſchen des neuen Bundes auch nicht mehr gereicht als Moyſes den ſeinigen, und es hätte nur ein Schatten dem andern Platz gemacht. Würde aber umgekehrt Chriſtus ſeinen Leib unverhüllt in ſeiner wahren Geſtalt reichen, ſo würde man vor dem Genuſſe zurückſchrecken. Denn entweder müßten wir den Leib des Herrn tot oder lebendig empfangen. Den toten Leib können wir nicht erhalten, weil ja Chriſtus jetzt unſterblich iſt. Genöſſen wir aber den lebendigen Leib Chriſti, ſo würden wir ihn entweder im Zuſtande vor ſeinem Leiden, oder in dem nach der Auferſtehung erhalten. In dem erſtern können wir ihn nicht empfangen; denn wer vermöchte einen lebenden und unverſehrten Menſchen von 33 Jahren zu verſchlingen? Ebenſo wenig aber können wir ihn im Zuſtande der Verklärung empfangen, da menſchliche Schwäche ſeine Klarheit nicht ertragen konnte; außerdem ginge in beiden Fällen das Glaubensverdienſt verloren. Es war alſo ganz angezeigt, daß Chriſtus in der Euchariſtie Sacrament und Wahrheit vereinigte.[2]) Der Glaube iſt in dieſem Sacramente deshalb ſo erfordert, weil die Welt durch falſchen Glauben zu Grunde ging, da nämlich Adam dem Teufel mehr glaubte als Gott. Wie der Teufel am Baume des Ungehorſams keine bildliche, ſondern eine wirkliche

[1]) Cap. II. 278 CD; vgl. Werner, l. c. 186.

[2]) Cap. III. 278—280.

und ſichtbare Frucht bot, und etwas Unſichtbares verſprach, nämlich: „Ihr werdet ſein wie die Götter“, ſo reicht uns auch Gott im Sacramente nicht einen Schatten, ſondern denjenigen ſelbſt, der am Holze des Gehorſams hing, und verſpricht uns das ewige Leben, auf daß dadurch, daß man ihm jetzt mehr glaubt als dem Teufel, jener falſche Glaube, der einſt dem Teufel entgegengebracht ward, mit ſeinen Folgen geheilt werde. Wie beim verbotenen Baume, ſo darf auch beim Sacramente nicht der äußere ſinnliche Eindruck maßgebend ſein. Denn wie jene Frucht ſchön zum Anſehen und ſüß zum Genießen war und eine Speiſe zum Leben zu ſein ſchien, aber den Tod brachte: ſo ſcheint umgekehrt das Sacrament des Leibes Chriſti eine Speiſe unſrer Sterblichkeit zu ſein, während ſie wahrhaft ewiges Leben iſt.[1]) Wenn der Leib und das Blut des Herrn gerade in Brod und Wein gefeiert wird, ſo geſchieht dies wegen deren nährenden und ſtärkenden Eigenſchaften, ſo wie deshalb, weil gerade ſie unſre Einverleibung in Chriſtus am paſſendſten veranſchaulichen.[2]) Wie kommt es, daß wir durch den Genuß der heiligen Euchariſtie nicht ſogleich auch dem Körper nach das ewige Leben haben, da doch Chriſtus Joh. 6, 55 ſagt: „Wer mein Fleiſch ißt und mein Blut trinkt, *der hat das ewige Leben*“? Allein dieſe Worte beziehen ſich in erſter Linie auf unſre Seele, die, wie ſie vor dem Leibe das übernatürliche Leben verlor, ſo auch vor ihm des ewigen Lebens teilhaftig wird.[3]) Was endlich die Frage betrifft, warum das Brod *kraft der Conſecration nur in Chriſti Fleiſch* und der *Wein nur in ſein Blut* verwandelt und das eine für ſich Fleiſch, das andre für ſich Blut genannt werde, *da man doch glaubt, es werde im Fleiſche der ganze Chriſtus und im Blute der ganze Chriſtus genoſſen*,[4]) ſo iſt dies auf Chriſtus ſelbſt zurückzuführen, der ſeinen Leib und ſein Blut getrennt conſecrierte und den Jüngern reichte, nicht als trennte er dadurch ſeine Subſtanz, ſo daß jene

---

[1]) IV. 280.

[2]) V. 281.

[3]) VI. 281. 282.

[4]) Cap. VIII. 282 D: „Quaeritur quoque quare panis in carnem, vinum in sanguinem per se consecrentur, et illud per se caro et illud per se sanguis dicatur, *cum in carne totus Christus et in sanguine totus Christus sumi credatur*“ . . .

zwei Chriſtuſſe empfangen hätten, während ſie doch beidesmal nur den einen Chriſtus empfingen; die Trennung bezieht ſich vielmehr nur auf die Geſtalten, um den Opfertod Chriſti anſchaulicher vergegenwärtigen zu können, da die Brechung und Zermalmung der Brodsgeſtalt uns die Zerfleiſchung des Leibes, des Fleiſches Chriſti im Leiden, die Darreichung des Weines ſein Blutvergießen ſinnbildet; keineswegs aber darf man glauben, man empfange Chriſti Leib ohne das Blut und das Blut getrennt und geſondert ohne den Leib.[1]) Ferner erinnert uns der Empfang der heiligen Communion unter den getrennten Geſtalten daran, daß wir, die wir dem Leibe und der Seele nach zu Grunde gegangen waren, dem Leibe nach durch ſeinen Leib, der Seele nach durch ſein Blut erlöſt worden ſeien. Brod und Wein werden zwei verſchiedene Sacramente genannt hinſichtlich ihrer verſchiedenen Geſtalten, obwohl ſie zuſammen nur ein einziges Sacrament bilden und auch nur eine und dieſelbe Bedeutung haben. Wären Brod und Wein zwei verſchiedene Sacramente und unter dem einen nur Chriſti Leib, unter dem andern nur Chriſti Blut zugegen, ſo beſtünde ja das Opfer der Kirche aus einem Vierfachen, aus zwei Sacramenten und zwei Sachen derſelben, während doch Auguſtin ſagt, daß es aus einem Zweifachen beſtehe, aus dem einen Sacramente, Brod und Wein, die einzeln wie zuſammen dasſelbe ſinnbilden und enthalten, und der einen Sache desſelben, dem Leib Chriſti, der nicht blutleer und tot iſt, weshalb da, wo ſein Leib iſt, auch ſein Blut, und wo ſein Blut, auch der Leib zugegen ſein muß.

In den letzten zwei Kapiteln des zweiten, ſowie im ganzen dritten Buche handelt Alger darüber, warum Chriſti Leib gerade im weißen und nicht im ſchwarzen Brod conſecriert werde, da man doch auch weißen und roten Wein nehme, warum man ferner gerade ungeſäuertes Brod verwende, ob die Sacramente der Häretiker giltig ſeien, ob die Wirkſamkeit der Sacramente von der moraliſchen Beſchaffenheit der Prieſter abhänge ꝛc., Fragen,

[1]) 282 E: „Sed nec ideo corpus et sanguis per se dicitur, quasi corpus exanime et sanguis effusus et divisus a corpore credi debeat“ . . . . . cf. F: „(non sunt) duae discretae res sacramenti, corpus et sanguis, quod est impossibile, cum Christi corpus non sit exangue et mortuum.“

welche mit den damals um ſich greifenden Ketzereien der Waldenſer und Albingenſer im Zuſammenhange ſtehen und dem zufolge außer dem Bereiche der mit Berengar verhandelten Streitfrage liegen.[1])

Odo von Cambray. Ernulf von Rocheſter. Hugo Metellus.

Von geringerer Bedeutung als die Vorausgehenden, aber doch für die Geſchichte der Abendmahlslehre unſerer Periode nicht ganz ohne Intereſſe ſind die Abhandlungen, welche Odo[2]), erſt Vorſteher der Schule ſeiner Geburtsſtadt Orleans, ſeit 1105 Biſchof zu Cambray, † 1113; Ernulf[3]), Schüler Lanfranc's, Biſchof von Rocheſter, † 1124; Hugo Metellus[4]), Zeitgenoſſe Abälard's, hinterlaſſen haben. In ſeiner „expositio sacri Canonis“,[5]) worin er den Canon des römiſchen Miſſale's commentiert, bemerkt Odo zu den Worten: Qui pridie quam pateretur . . . gratias agens benedixit: „Er ſegnete es, er machte es zu ſeinem Leibe. Was vorher Brod war, iſt jetzt durch die Segnung Fleiſch geworden. Jetzt iſt es Fleiſch, nicht mehr Brod. „Er brach es“.

[1]) Vgl. Werner, l. c. 182. — Bekannt iſt das Urteil des Petrus Venerabilis über die Schriften Lanfranc's, Guitmund's und Alger's (cont. Heinr. et Petrobrus. haer. II. 55): „Horum primus de veritate corporis et sanguinis Christi quae sacramentorum velamine tegitur, bene, plene, perfecte; sequens melius, plenius, perfectius; ultimus optime, plenissime, perfectissime disseruit, adeo ut nihil etiam scrupulosissimo lectori quaerendum reliquerint“. Dazu ſchreibt die hist. lit XI. p. 158 s.: „Pierre le Vén. parlant de cet ouvrage ne fait pas difficulté de le préférer à ce de Lanfranc et de Guitmund . . . . Il paroit que l'amitié a beaucoup influé dans le jugement de cet abbé. Mr. Dupin pense à notre avis avec plus de justesse et d'impartialité. „Il est vrai, dit ce critique, que le traité d'Alger est beaucoup plus ample et quil cite un plus grand nombre de passages de pères. Mais l'auteur ne raisonne pas si juste et n'ecrit pas si bien que Lanfranc. Il a suivi le plan de Guitmund et n'a fait presque qu'étendre et confirmer ses raisonnements“. Wie weit letzterer Satz richtig iſt, wird ſich uns ſpäter ergeben; wir bemerken nur, daß vorſtehendes Urteil, ſo ſehr auch auf ſeine Unparteilichkeit gepocht wird, auf einer für uns unerklärlichen Voreingenommenheit für Lanfranc beruht, deſſen Schrift hinter der Alger's weit zurückſteht.

[2]) Vgl. Buſſe, Grundr. II. § 969. p. 55.

[3]) Dachery, Spicil. II. p. 19.

[4]) Mabillon, vet. anal. III. 463 s.; Buſſe, l. c. § 1101 p. 108. 109.

[5]) Bibl. m. Lugd. XXI. 221—227.

O Wunder! Er ward zwiſchen den Fingern gebrochen und ſaß unverſehrt in Mitte der Jünger. Er war unverletzt und ward in Teile geteilt; er hielt ſich ſelbſt in den Händen und reichte ſich ſeinen Jüngern zur Speiſe dar . . . So genießen auch wir täglich Chriſtum auf dem Altare, zermalmen ihn mit den Zähnen, und er bleibt unverletzt. Wir genießen, eſſen und zermalmen ihn aber nicht bloß der Geſtalt nach, ſondern in Wirklichkeit, nicht bloß der Form, ſondern auch Subſtanz nach.[1]) Daß aber Chriſtus genoſſen wird und doch ganz, zermalmt und geteilt wird und doch unverſehrt bleibt, das iſt ebenſo wunderbar, wie das, daß er nach der Auferſtehung ſeinen geiſtigen Leib berühren ließ, da doch auch Taſtbarkeit und Geiſtigkeit entgegengeſetzte Begriffe ſind.[2]) Es gehört zum katholiſchen Glauben, daß man bekennt, es ſei nach der Segnung wahres Blut vorhanden, ſo daß ein Ungläubiger derjenige iſt, der dies nicht bekennt. Der Kelch des Altares iſt ein „mysterium fidei", weil unter der Figur und dem Geſchmacke des Weins wahres Blut verborgen geglaubt wird. Man nimmt Wein wahr und doch iſt keiner vorhanden; es zeigt ſich kein Blut, und doch iſt es zugegen.[3]) Wenn die Euchariſtie auch nach der Segnung noch Brod genannt wird, ſo darf man daran nicht irre werden; denn es heißt ſo, weil geſchrieben ſteht: „Ich bin das lebendige Brod", und: „Brod der Engel hat der Menſch gegeſſen".[4]) Warum bitten wir den Vater, daß er unſer Opfer wohlgefällig annehme, da es doch für ihn nichts Wohlgefälligeres geben kann, und er ſelbſt geſagt hat: „Dieſer iſt mein geliebter Sohn, an dem ich mein Wohlgefallen habe"?[5]) Allein dieſe Worte beziehen ſich nicht auf Chriſtus, der geopfert wird, ſondern auf uns, die wir das Opfer darbringen, aber wegen unſerer vielen Sünden

[1]) 224 F: „Consumimus autem, manducamus et atterimus non tantum specie, sed et re; non solum forma, sed et substantia." Dieſer Satz Odo's ſchließt ſich unverkennbar an die berengariſche Formel von 1059 an, und zeigt, daß Abbaud und Walther mit ihrer Meinung, der Leib Chriſti ſelbſt ſei es, was in der Euchariſtie gebrochen wird, nicht ſo vereinzelt ſtanden.

[2]) Vgl. oben Guitmund, dem dieſer Gedanke wohl entlehnt iſt.

[3]) 225 AC.

[4]) 225 FG.

[5]) Vgl. Berengar, de s. c. p. 278.

fürchten müſſen, daß Gott es aus unſern Händen verſchmähe; wir flehen alſo, Gott möge unſer Opfer ebenſo gnädig aufnehmen, wie er das Abel's, Abraham's, Melchiſedech's gnädig annahm.[1]) Warum bitten wir ferner, es möge der Leib des Herrn vor das Angeſicht des Herrn gebracht werden, da doch Chriſtus im Himmel ſchon zur Rechten des Vaters ſitzt? Doch das iſt nicht ſo zu verſtehen, als werde das Brod vom Altare in den Himmel getragen und dort in Chriſti Leib verwandelt; da Gott allgegenwärtig iſt, ſo bedarf es keiner Veränderung des Ortes, wenn das Brod in Fleiſch verwandelt und mit Gott verbunden werden ſoll.[2]) Wir empfangen Gnade und Segen, wenn wir den Leib und das Blut Chriſti würdig empfangen; der Unwürdige empfängt ſie zwar auch mit dem Munde leiblich, hat aber geiſtig keinen Nutzen davon. So viel Brode auf den Altar gelegt werden, ſo viel Figuren bleiben, während die Vielheit ihrer Subſtanzen in den einen Leib Chriſti verwandelt wird, ſo daß für's Auge eine Vielheit, für den Geiſt aber unſichtbar nur eine einzige Subſtanz vorhanden iſt, da die vielen Hoſtien nicht viele Leiber Chriſti, ſondern nur einen einzigen bilden.[3])

Ernulf von Rocheſter ſah ſich zu einer Kundgebung ſeiner Anſicht über das heilige Abendmahl veranlaßt durch einen gewiſſen Lambert, der ihm verſchiedene diesbezügliche Fragen vorlegt hatte, die der Biſchof brieflich beantwortete.[4]) Die erſte von ihnen ging dahin: „Warum in der Kirche das heilige Abendmahl nicht mehr in der Weiſe gefeiert werde, wie es Chriſtus mit ſeinen Apoſteln gehalten habe, daß nämlich die beiden Geſtalten nacheinander und geſondert gereicht werden, während man jetzt den Leib des Herrn in's heilige Blut getaucht reiche?“ Ernulf erwidert: Das Partikelchen vom Leibe des Herrn wird deshalb nicht trocken, ſondern befeuchtet mit dem Blute des Herrn den Gläubigen gereicht, damit das heilige Blut nicht ſo leicht

---

[1]) 225. 226.

[2]) 226 C: „Sub eodem loco qui panis erat, fit verbi caro . . . . Quia Deus est ubique, non fit loci mutatione, ut conjungatur Deo de pane facta caro.“

[3]) 226. 227.

[4]) Ernulfi Roffensis episcopi littera, qua variis Lamberti quaestionibus respondet, Dachery, Spic. II. 431—443.

verschüttet werde.[1]) Ferner wird gefragt: „Warum die heilige Hostie in vier Teile geteilt und der vierte in den Kelch gesenkt werde?“ Der Prälat bemerkt darauf, gebräuchlicher sei es, die heilige Hostie in drei Teile zu zerlegen, wofür er verschiedene Congruenzgründe anführt. Die dritte Frage lautet: „Beim Empfange der heiligen Communion wird der Leib des Herrn entweder ganz oder teilweise genossen. Wenn nun, wie wir glauben, der ganze Leib des Herrn empfangen und Christus nicht geteilt wird, warum genießt man doch das Blut des Herrn ohne den Leib?“ Ernulf sagt, mit dem Blute empfange man zugleich auch den Leib und mit dem Leibe das Blut; wenn man aber unter der Gestalt des Brodes zunächst den Leib und unter der Gestalt des Weines zunächst das Blut zugegen denke, so geschehe dies deshalb, weil die feste Brodsgestalt am geeignetsten das Sacrament des festen Leibes, der flüssige Wein das des flüssigen Blutes Christi bilde. Endlich wird die Frage aufgeworfen, ob man, wenn der ganze Christus empfangen werde, den Leib allein ohne die Seele, oder auch die Seele mit dem Leibe empfange? Derartige Bedenken, erklärt der Bischof, werden gerne von solchen erhoben, die weise erscheinen wollen und mehr Gefallen daran finden, sich stolz auf philosophische Disputationen zu verlegen, als sich in Demut den kirchlichen Satzungen und den heiligen Autoritäten zu unterwerfen. So pflegen sie denn einzuwenden: Der Leib Christi, den man vom Altare empfängt, ist entweder beseelt oder unbeseelt. Ist er beseelt, warum bewegt er sich nicht von selbst? Ist er aber unbeseelt, wie kann es dann jener Leib sein, der auferstand von den Toten und in alle Ewigkeit lebt? Ferner: Der Leib des Herrn ist entweder corruptibel oder incorruptibel. Ist er incorruptibel, wie kann er dann gebrochen, verkleinert werden, verderben? Ist er aber corruptibel, wie kann es dann der auferstandene Leib Christi sein, der von keiner Corruption mehr etwas weiß? Solche spitzfindige Einwendungen lieben solche zu erheben, denen die Stärke

[1]) „Provide actum est, ut Dominici portiuncula corporis non sicca, sicut Dominum egisse novimus, porrigatur, sed Domini infusa sanguine tribuatur.“ Wenn auch aus dem Folgenden erhellt, daß diese Worte nicht im kapernaitischen Sinne mißdeutet werden dürfen, so beweisen sie doch, daß wenigstens kapernaitische Ausdrücke noch immer im Gebrauche waren.

und die Autorität der heiligen Schrift nicht genügt, denen vielmehr am Herzen liegt, den Gründen weltlicher Weisheit zu folgen, die thöricht ist vor der Weisheit Gottes. Der Gerechte aber, der aus dem Glauben lebt, nimmt alles für wahr an, was der heilige Geist zu glauben befiehlt. Derjenige scheint sein ewiges Heil auf's Spiel zu setzen, der über die Mysterien des Heils Untersuchungen anstellt, denn es steht geschrieben: Wer zweifelt, der glaubt nicht. Kann doch der Verstand auch nicht begreifen, wie Brod und Wein durch Christi Wort Fleisch und Blut wird, und doch darf niemand dies in Zweifel ziehen, da die allmächtige Wahrheit selbst spricht: „Dies ist mein Leib". Wir glauben und halten fest, daß die Substanz des Brodes durch die Kraft der Einsetzungsworte in die Substanz des Fleisches Christi verwandelt sei. Doch wissen wir auf's bestimmteste und überzeugen uns davon auch durch unsere Sinne, daß die Qualitäten des Brodes unverändert bleiben, obschon die Substanz des Brodes, die ja Fleisch geworden ist, nicht bleibt. Doch ich breche ab und will lieber mit den Einfältigen einfältig glauben, als der Einfalt der Taube widersprechen. Ernulf's Brief ist in verschiedener Hinsicht beachtenswert: 1) Der Verfasser ist ein Schüler Lanfrancs. 2) Der Brief beweist, welche Verbreitung die Abendmahlscontroverse gefunden hatte. 3) Wir erkennen aus ihm die rationalistische Tendenz der berengarischen Schule. 4) Ernulf hat so wenig wie sein Meister Lanfranc auf das ihm vorgehaltene Dilemma: wie denn Christi Leib, wenn er incorruptibel sei, gebrochen werden könne, eine Antwort, sondern verweist einfach auf den Glauben.

Hugo Metellus verfaßte seinen Brief „de sanctissimo Eucharistiae sacramento"[1]) zu dem Zwecke, einen gewissen Gerland von seiner häretischen Anschauung abzubringen. „Die Ansichten", schreibt er, „die du im Volke über den Leib und das Blut des Herrn verbreitest, riechen nach Häresie und haben nach deinem Vorgange schon sehr Viele in den Abgrund des Irrtums gestürzt. Du baust auf die Worte des hl. Augustin. Baue nicht darauf: er steht nicht auf deiner Seite in dieser Lehre. Du irrst durchwegs. Du behauptest mit dem hl. Augustin, die Worte des Herrn über den Leib und das Blut seien figürlich zu nehmen;

[1]) Hugonis Metelli Canonici Regularis epistola ad Gerlandum, Mabillon, (vet. anal. III. 459—463).

doch Auguſtin wollte dieſe Worte nur von einem geiſtigen, den Guten allein zukommenden Eſſen des Leibes Chriſti verſtanden wiſſen, nicht aber vom ſacramentalen, das den Guten wie den Schlechten gemeinſam iſt. Ferner entgegneſt du: Was auf dem Altare geſchieht, iſt ein Sacrament; das Sacrament iſt aber ein Zeichen einer heiligen Sache, das Zeichen aber iſt das Bezeichnete nicht ſelbſt. Allerdings iſt das richtig: die Euchariſtie iſt wirklich ein Zeichen, aber ein Zeichen nicht des Leibes Chriſti, ſondern unſrer myſtiſchen Einverleibung und Vereinigung mit ihm. Daß Auguſtin auf deiner Seite nicht ſteht, erhellt ſchon aus ſeinen Worten: „Dasſelbe Blut, das die Juden bei der Verfolgung Jeſu vergoſſen, haben ſie ſpäter gläubig getrunken.“ Sage nicht: Wenn es der wahre Leib Chriſti iſt, ſo vermag er nicht zur ſelben Zeit an verſchiedenen Orten zu ſein. Du leugneſt ja auch nicht, daß Maria als Jungfrau geboren habe, Chriſtus bei verſchloſſenen Thüren zu den Jüngern gekommen ſei, obgleich auch dieſe Thatſachen der Ordnung der Natur nicht entſprechen. Wenn das geheiligte Brod nicht der Leib Chriſti iſt, ſondern nur eine Figur desſelben, wie du und mit dir noch viele behaupten, ſo wundere ich mich ſehr, warum der Apoſtel ſo ſehr vor dem unwürdigen Genuſſe desſelben warnt. Wenn das Brod des Altares ſchlechthin Brod iſt, aber, durch das Wort Gottes und das Gebet des Prieſters geheiligt, die Kraft hat, unwürdig genoſſen körperliche Schwäche, ja ſelbſt den Tod herbeizuführen, warum hat das gewöhnliche Tiſchbrod, das ja auch durch des Prieſters Gebet geheiligt wird, nicht dieſelbe Wirkung? Das eine iſt Brod wie das andere; das eine wird geheiligt wie das andere. Warum vermag das eine mehr als das andere? Deshalb, weil bei der Euchariſtie Opferprieſter und Opfergabe identiſch ſind. Das ſind eben die Großthaten Gottes, die nicht ergrübelt, ſondern geglaubt ſein wollen. Was kann es Schrecklicheres geben, als daß einſt auf das Gebet des hl. Gregorius hin das Brod des Altares die Geſtalt des Fleiſches annahm? Kehre um, Bruder! Wie des Morgens bei Sonnenaufgang zuerſt die Berge und dann erſt die Thäler im Sonnenlichte erſtrahlen, ſo verharren auch die frommen Männer und hochberühmten Lehrer im Glauben, daß das geheiligte Brod des Altares nicht mehr Brod, ſondern Chriſti lebendiger Leib ſei. Und wenn, ja weil

wahr ist, daß Christus den Vater um Stärkung des Glaubens für Petrus gebeten hat, und wenn, ja weil wahr ist, daß der Glaube des Petrus über den Leib und das Blut des Herrn von ihm angefangen durch die Reihenfolge der Päpste bis herab auf unsere Tage sich unversehrt bewahrt hat, so stehe ab von deinem entsetzlichen Irrtume und beeile dich, wieder zum Glauben der Kirche, deiner Mutter, zurückzukehren!"

Petrus Damiani (?).

Unter diesem Namen findet sich eine „Expositio Canonis Missae",[1]) worin es heißt: „Wenn der Priester jene Worte Christi ausspricht: „Dies ist mein Leib", so wird Brod und Wein in Fleisch und Blut verwandelt durch Wirkung jener göttlichen Allmacht, kraft deren das Wort Fleisch geworden ist und unter uns gewohnt hat, kraft deren er sprach, und alles ist geworden, kraft deren das Weib Lot's in eine Salzsäule, der Stab Moysis in eine Schlange, das Gewässer in Blut, das Wasser in Wein verwandelt ward. Wenn das Wort des Elias Feuer vom Himmel herabrufen konnte, sollte dann das Wort Christi nicht Brod in Fleisch zu verwandeln imstande sein? Entgegnet aber jemand: Ich bin wohl sicher, daß Gott dies thun *kann*, aber nicht, daß er es *will*, so weisen wir ihn hin auf Christi Wort: „Wenn ihr das Fleisch des Menschensohnes nicht essen und sein Blut nicht trinken werdet, werdet ihr das Leben nicht in euch haben". Ich aber, der ich das ewige Leben zu haben begehre, esse wahrhaft sein Fleisch und trinke wahrhaft sein Blut, und zwar jenes, das er aus der Jungfrau annahm und am Kreuze vergoß. Wie die Witwe von Sarepta täglich Mehl aus der Truhe und Öl aus dem Kruge nahm, ohne daß dieses abnahm, so genießt auch die ganze Kirche täglich das Fleisch und Blut, ohne es aufzuzehren. Ob aber das Brod *Stück für Stück in Christi Leib verwandelt wird oder ganz*, das weiß Gott, der uns zu glauben befahl, zu grübeln verbot. *Da aber die Gegner uns hartnäckig mit Fragen bestürmen*, so geben wir, ohne dem Glauben zu nahe zu treten, zu, daß das Brod *nicht stückweise*, sondern ganz in Christi Leib verwandelt

[1]) Bei Migne, t. 145: „Expositio Canonis Missae secundum Petrum Damiani", p. 879—892; ferner Ang. Mai, Collectio T. VI. p. 221—225.

werde.[1]) Doch glaube ich, daß nach der Conſecration Chriſtus unter der ganzen Geſtalt des Brodes ganz zugegen iſt, ganz aber auch unter den einzelnen Teilen, ganz in einer großen, ganz in einer kleinen, ganz in einer ganzen, ganz in einer gebrochenen Hoſtie. Einige dagegen ſagen: Solange die Spezies unverſehrt iſt, iſt unter der ganzen Spezies der ganze Leib Chriſti vorhanden; wird ſie aber geteilt, ſo beginnt er unter den einzelnen Teilen ganz zugegen zu ſein, wie ja auch im Spiegel, ſolange er ganz iſt, nur ein Bild des Beſchauers ſich zeigt, während ſich, wenn der Spiegel zerbrochen iſt, ſo viele Bilder zeigen als Stücke ſind. Man fragt, ob der Leib des Herrn in der Euchariſtie örtlich zugegen ſei, ob er ſich räumlich ausdehne, ob man von ihm ſagen müſſe, er liege, ſitze, ſtehe in der heiligen Hoſtie[2]) — Fragen, auf welche wir nicht eingehen wollen. Ferner pflegt von vielen unterſucht, aber von wenigen verſtanden zu werden, was denn in der Euchariſtie gebrochen, von den Mäuſen zernagt oder verbrannt werde? Antwort: Wie die Subſtanz des Brodes wunderbarer Weiſe in den Leib Chriſti ſich verwandelt und im Sacramente zu ſein anfängt, ſo kehrt ſie auch, wenn jenes zu ſein aufhört, wunderbarer Weiſe gewiſſermaſſen wieder zurück. Die Form des Brodes iſt es, was gebrochen und zermalmt wird, was man aber empfängt und genießt, iſt Chriſti Leib; die Corruption wird nur von der Geſtalt des Brodes, der Empfang und Genuß aber vom Leibe Chriſti prädiciert.[3]) Beim letzten Abendmahle hat Chriſtus der Herr den Jüngern ſeinen Leib ſo gegeben, wie er damals war, ſterblich und leidens-

[1]) p 882: „Verum an partes in partes, an totum in totum transeat novit ille qui facit . . . Sed quia instat quaerentis improbitas, salva fide concedemus, quod talis panis in tale corpus commutatur, nec pars in partem.“

[2]) „Quaeritur utrum corpus Dominicum sit locale, utrum faciat localem distantiam, utrum dici debeat quod jacet aut sedet aut stat . . .“

[3]) p. 882. 883: „Solet a multis inquiri sed a paucis intelligi: quid frangitur ibi, quid a mure corroditur, quid inde crematur, cum sacramentum concrematur? Responsio: Sicut miraculose convertitur substantia in corpus Dominicum et incipit esse sub sacramento, sic quodammodo miraculose revertitur, cum ipsum ibi desinit esse . . . Dicamus ergo ad primum, quod forma panis frangitur et atteritur, sed corpus Christi sumitur ed comeditur, ea quae notant corruptionem ad formam panis referentes, ea vero quae notant acceptionem, ad corpus Christi.“

fähig; doch pflegt man zu zweifeln, ob auch Judas ihn empfangen habe. Letzteres scheint aus den Worten des Herrn zu folgen: Trinket alle davon! Fragt man aber, wie denn der Arzt dem Kranken eine Medizin reichen konnte, von der er wußte, daß sie ihm den Tod bringen werde, so ist zu erwidern: Christus hat dem Judas die heilige Communion deshalb gespendet, um zu zeigen, daß der Priester die heilige Communion auch einem solchen nicht weigern dürfe, von dem er weiß, daß er ein Verbrecher ist. Vielleicht beschäftigt jemanden noch der Gedanke, was nach dem Genuß aus dem Leibe des Herrn werde? Allein das heilige Abendmahl ist nicht eine Leibes-, sondern eine Seelenspeise, kann also auch nicht dem Verdauungs- und Ausscheidungsprocesse unterworfen sein. Stellte sich gleichwohl auf den bloßen Genuß der Eucharistie hin ein Seceß oder Erbrechen ein, so rührt dies von den sacramentalen Spezies her, welche das Subjekt aller jener Vorgänge sind, die sonst am Brode selbst geschehen. Die Spezies werden zernagt, die Wahrheit aber, der Leib Christi, wird niemals verletzt. Daß aber Christus das Sacrament seines Leibes unter einer fremden Gestalt eingesetzt hat, geschah aus drei Gründen: um das Verdienst des Glaubens zu mehren, weil etwas Anderes gesehen als geglaubt wird; um die Sinne zu schonen, damit nicht die Seele vor dem sich entsetze, was das Auge schaut; um alles Verächtliche zu vermeiden, damit nicht der Heide den Christen höhne, daß er Menschenfleisch esse."

Welche wichtigen Gründe die Herausgeber[1]) bestimmten, die expositio dem Petrus Damiani zu vindicieren, wissen wir nicht. Da aber dieser Heilige schon 1071, also noch vor dem Erscheinen des Buches Guitmunds, starb, und da die Abendmahlsanschauung der expositio offenbar eine gereiftere ist als die Guitmunds,[2]) so

[1]) In der von Constantinus Cajetanus, Paris 1743, besorgten Ausgabe der Werke des hl. Petrus Damiani findet sich die expositio canonis nicht. Dagegen nimmt Werner (Gerbert v. Aurillac, p. 187) dieselbe unbedenklich als Arbeit Damiani's an; ebenso Neukirch (p. 58); Ang. Mai (l. c. p. 211, Note 1). Letzterer gesteht zugleich, daß weder Trithemius, noch andere ältere oder neuere Bibliographen vorliegendes Werk zu kennen scheinen; doch ist auch, was Mai für die Autorschaft Damiani's anführt, nicht zwingender Natur.

[2]) Erinnern wir uns nur an die Bestimmtheit, mit der die expositio zwischen den Accidentien und dem eucharistischen Leibe unterscheidet und eine etwaige Corruption ausdrücklich nur den Species zuschreibt, während noch

halten wir es für sehr unwahrscheinlich, daß Petrus der Verfasser unser Auslegung sei, die vielmehr einer spätern Zeit, etwa der nach Anselm und Hildebert, angehören dürfte.

Anselm von Canterbury.

Lanfranc's genialster Schüler war Anselm[1]), geb. 1033 zu Aosta in Piemont, später Mönch, Prior und Abt im Kloster Bec in der Normandie, endlich Erzbischof von Canterbury, † 1109. Wie Guitmund war auch Anselm in der günstigen Lage gewesen, an der Seite seines Lehrers Lanfranc über den Verlauf der berengarischen Abendmahlscontroverse, über den eigentlichen Charakter der Irrlehre und ihre Wirkungen sich zu informieren[2]), und so möchten wir von ihm eine eingehende Widerlegungsschrift nach Art derjenigen erwarten, wie sie uns Guitmund hinterließ. Gleichwohl hat sich Anselm über die heilige Eucharistie nur gelegentlich in einem[3]) seiner Briefe geäußert. „Weil die ganze menschliche Natur, Leib und Seele, verderbt war, so war es

---

Guitmund und Alger selbst die Spezies von jeder Corruption ausnehmen; denken wir ferner an den Einwurf, ob das Brod stückweise oder ganz verwandelt werde, ob Christi Leib in der Eucharistie liegend oder stehend zugegen sei, Fragen, an welche 1071 kein Mensch dachte und die erst geraume Zeit später ventiliert wurden. Auch die Art der Darstellung selbst erinnert an die scholastische Methode und deutet damit gleichfalls auf eine spätere Abfassungszeit hin. Ferner ist dem Verfasser der expositio bereits der Ausdruck „transsubstantiatio", „transsubstantiare" geläufig, womit der katholische Lehrbegriff wirklich prägnant und treffend bezeichnet wird; eben deshalb ist es aber auch nicht denkbar, daß die nachfolgenden Autoren bis auf Hildebert von Tours sich diesen Terminus ganz hätten entgehen lassen sollen, besonders wenn man die bedeutende Persönlichkeit Damiani's erwägt.

[1]) Vgl. Busse (Grundr., II. § 917 p. 30); Möhler (Ges. Schriften und Aufsätze, I. 32 ff.); Kirchenlex. (I. Aufl. I. 264 ff.).

[2]) Vgl. Reuter (Gesch. d. rel. Aufkl. I. 129.)

[3]) Epist. CVI, „S. Anselmus, Cantuarensis Archiep., de corpore et sanguine Domini", bei Gerberon, (S. Anselmi opp. p. 453. 454, epist. lib. IV). Wohl handelt auch epist. CV vom heiligen Abendmahl. Allein dieser Brief hat nicht Anselm zum Verfasser, sondern ist identisch mit dem des Mönches Anastasius von Angers, unter dessen Namen er oben besprochen wurde. Daß er wirklich nicht dem Anselmus, sondern dem Anastasius angehöre, bezeugt schon der Inhalt des Briefes, der nur eine Reproduktion rabbertischer Gedanken, aber nichts eines Anselmischen Geistes Würdiges enthält. Vgl. übrigens Dachery (opp. Lanf., p. 21. 22).

notwendig, daß Gott, der beides zu erlöſen kam, mit beiden ſich vereinige, ſo daß die Seele des Menſchen durch die Seele Chriſti, der Leib durch Chriſti Leib erlöſt wurde. Um nun beides zu ſinnbilden, legen wir Brod und Wein auf den Altar und glauben, daß das Brod der Leib Chriſti, und daß durch den würdigen Genuß desſelben unſer Leib einſt dem Leibe Chriſti in der Unſterblichkeit und Leidensunfähigkeit gleichförmig werde, ebenſo wie der Wein in Chriſti Blut verwandelt wird und unſre Seele der Seele Chriſti gleichförmig macht. Da die Seele Chriſti durch irgend etwas Körperliches dargeſtellt werden mußte, ſo geſchah dies am geeignetſten durch's Blut, welches der Sitz der Seele iſt. Doch iſt dies nicht ſo zu verſtehen, als ob wir beim Empfange des Blutes bloß die Seele und nicht auch den Leib, oder beim Empfange des Leibes bloß den Leib und nicht auch die Seele erhielten; vielmehr empfangen wir beim Genuſſe des Blutes den ganzen Chriſtus, Gott und den Menſchen, und ebenſo beim Genuſſe des Leibes.[2]) Und obwohl wir den Leib geſondert und das Blut geſondert empfangen, ſo empfangen wir Chriſtum doch nicht zweimal, ſondern nur einmal, und zwar unſterblich und leidensunfähig. Die Sitte, Leib und Blut Chriſti geſondert zu empfangen, hat ſich in der Kirche deshalb eingebürgert, damit wir erkennen ſollten, daß wir Chriſto dem Leibe und der Seele nach gleichförmig werden ſollen. Waſſer wird dem Weine beigemiſcht, weil aus der Seitenwunde Chriſti Blut und Waſſer floß, welch letzteres ein Bild der Taufe iſt, in welcher das Volk durch die Ausgießung des Blutes wiedergeboren wird. Wie kann es aber geſchehen, daß der Leib Chriſti, der doch unverletzlich und incorruptibel iſt, mit den Zähnen zermalmt und von Mäuſen zernagt wird? Indes nach der Erklärung der heiligen Väter verhält ſich die Sache ſo, daß das Brod des Altares durch die Einſetzungsworte in Chriſti Leib verwandelt wird, ſo daß allerdings nicht die Subſtanz, wohl aber die Spezies des Brodes und Weines zurückbleiben, nämlich Form, Farbe, Geſchmack; den ſacramentalen Geſtalten nach geſchieht im Sacramente einiges, was dem Leibe Chriſti ſelbſt nicht wider-

---

[1]) p. 453 AB: „ . . . in acceptione sanguinis totum Christum, Deum et hominem, et in acceptione corporis similiter totum accipiamus".

fahren kann[1]), ſie ſind es, die zermalmt, an einem Orte eingeſchloſſen, von Mäuſen zernagt werden und in deren Magen gelangen. Der Leib Chriſti iſt deshalb nicht ſichtbar zugegen, damit der menſchliche Geiſt ſich nicht entſetze." Auch Anſelm kennt einen zweifachen Genuß des Leibes Chriſti, einen ſacramentalen und geiſtigen; des letztern ſind nur die Gläubigen fähig, die durch ihre Unſchuld Chriſto gleichförmig ſind. Doch empfangen auch die Unwürdigen die wahre Subſtanz des Leibes Chriſti, was einigen wegen deren Unreinheit und der erhabenen Würde des Leibes Chriſti unmöglich und entſetzlich ſcheint. Jedoch der Leib Chriſti iſt an ſich ſchon ſo würdig, daß er weder um eines würdigen Ortes willen würdiger oder reiner, noch wegen eines unreinen Gefäßes unrein wird, wie ſchon Auguſtin bezeugt. Man ſoll nicht fragen, was aus dem Leibe Chriſti nach dem Genuſſe werde, auch nicht zweifeln, wie das Brod in Chriſti wahren Leib verwandelt werden könne, ſo daß die Subſtanz des Brodes nicht übrig bleibt, da wir aus der heiligen Schrift doch auch andere Beiſpiele einer Weſenswandlung kennen, und ſelbſt der Menſch imſtande iſt, etwas ſo zu verwandeln, daß es etwas ganz Anderes zu ſein ſcheint. Anſelm ſchließt ſein Schreiben mit zwei Citaten aus dem heiligen Auguſtin, die aber wörtlich dem Buche des Paſchaſius entlehnt ſind.[2])

Hildebert von Tours.

Der letzte, der im berengariſchen Abendmahlſtreite zur Verteidigung der Kirchenlehre ſeine Stimme erhob, iſt merkwürdigerweiſe ein begeiſterter Schüler Berengar's ſelbſt, nämlich Hildebert,[3]) geboren 1057, 1097 Biſchof von Mans, 1126 Erzbiſchof von Tours, † 1132. In ſeinen Schriften[4]) kommt er wiederholt auf

---

[1]) p. 453 C: „Secundum speciem remanentem quaedam ibi fiunt quae nullomodo secundum hoc quod est, possunt fieri, scilicet quod atteritur, uno loco conchiditur et a soricibus roditur et in ventrem trajicitur".

[2]) cap. IX und XII.

[3]) Hist. lit. XI. 250 s.; Hebert-Duperron, de venerab. Hildeberti vita et scriptis; Buſſe, Grundr. § 1046, II. 85.

[4]) V. Hildeberti opp., lab. et stud. Ant. Beaugendre, Paris. 1708.

die Abendmahlslehre zu ſprechen, hält ſich jedoch immer auf ſtreng-kirchlichem Boden. Er verdammt den Irrtum, aber den irrenden Berengar ſelbſt mit tadelnden, unwilligen Worten gleich Guitmund zu ſchmähen, verwehrt ihm ſeine Ehrfurcht, ſeine Pietät gegen den geliebten Meiſter. In ſeinem Sermo V in coena Domini [1]) eignet ſich Hildebert Anſelm's vorhin mitgeteilten Brief faſt wörtlich an; in ſeinem „kurzen Traktat über das Sacrament des Altars“ [2]) ſagt er: „Welcher Verſtand vermöchte zu begreifen, wie Chriſti Fleiſch täglich vom Himmel zu uns auf den Altar und vom Altare zu uns kommt, ohne doch den Himmel zu verlaſſen, von dannen er kam? Obwohl ſein Leib bei uns iſt, ſo iſt er doch auch im Himmel. Bei uns iſt er zu gleicher Zeit auf verſchiedenen Altären und an verſchiedenen Orten, und zwar nicht geteilt, ſondern auf jedem einzelnen Altare iſt er ganz und unverſehrt; auch ſind es nicht verſchiedene Leiber Chriſti, ſondern es iſt numeriſch nur einer und zwar kein phantaſtiſcher, ſondern wahrer, und zwar nicht bloß im Sacramente, ſondern in ſich ſelbſt.[3]) Chriſtus iſt in der Euchariſtie in einer Hinſicht corporaliter zugegen, in einer andern incorporaliter. Corporaliter iſt er auf dem Altare inſofern zugegen, als man wahrhaft ſagen kann, auf dieſem Teil des Altares iſt er, und auf dem andern iſt er nicht; er iſt nämlich auf jenem Teile des Altares zugegen, wo ſein Sacrament ſich befindet, und da iſt er nicht, wo ſein Sacrament nicht iſt: in dieſer Hinſicht iſt er nach Art eines Körpers räumlich umſchrieben zugegen. Wiefern er aber auf dem Altare nicht ſo zugegen iſt, daß er nicht zur ſelben Zeit und auf dieſelbe Weiſe auch auf jedem andern beliebigen Altare zugegen wäre, inſofern iſt er incircumſcriptiv zugegen und überſteigt weit die Natur und Exiſtenzweiſe gewöhnlicher Körper. Der menſchliche Verſtand darf alſo an dieſes heilige Myſterium nicht den Maßſtab gewöhnlicher Körper anlegen und nicht Fragen aufwerfen, wie z. B.: Welcher Teil des Leibes Chriſti unter den einzelnen Teilen des Sacramentes

---

[1]) p. 421. 422.

[2]) Brevis tractatus de sacram. altaris, p. 1103—8.

[3]) 1103.

zugegen, und wie die einzelnen Teile verteilt ſind; welches die obere oder untere, die rechte oder linke, die vordere oder hintere Seite des Leibes Chriſti im Sacramente ſei, und ob ein größerer Körperteil mehr Raum in der heiligen Hoſtie einnehme als ein kleinerer. Denn unter den einzelnen Teilen des Sacraments ſind nicht die einzelnen Teile des Leibes Chriſti, ſondern vielmehr der ganze Leib Chriſti iſt gleicherweiſe unter jedem einzelnen Teile des Sacraments wie unter allen zuſammen gegenwärtig, d. h. es iſt nicht unter dem einen Teile der Hoſtie das eine Glied und unter einem andern Teile ein andres zugegen, ſondern unter jedem einzelnen Teile iſt der ganze und immenſe Leib präſent. Daher wird auch, wenn das Sacrament geteilt wird, doch nicht Chriſti Leib ſelbſt in Teile zerriſſen, als würde er teil-, ſtückweiſe genoſſen, vielmehr empfängt jeder einzelne unter jedem einzelnen Teile oder Stücke der heiligen Hoſtie den ganzen und ungeteilten Leib Chriſti. Das kann der Menſch ſo wenig begreifen, als er zu faſſen vermag, wie die Subſtanz des Brodes und Weines in die Subſtanz des Leibes und Blutes des Herrn verwandelt wird, ohne daß doch die Accidentien des Brodes und Weines ſich ändern, die vielmehr unverändert ohne ihre Subſtanz fortbeſtehen. Doch je weniger der Verſtand dies begreift, um ſo größer iſt des Glaubens Verdienſt.[1]) Iſt es doch Gott ſelbſt, durch den das Brod geheimnisvollerweiſe in Fleiſch verwandelt wird; der Schöpfer des Weines iſt es, der den Wein in Chriſti Blut verwandelt.[2]) Jenes Fleiſch, das der Herr annahm aus dem Schoße der Jungfrau, und dieſes Brod ſind nicht zwei Leiber, ſondern nur ein einziger wahrer Leib Chriſti, ſo daß, indem dieſes gebrochen und gegeſſen wird, Chriſtus ſelbſt geopfert und gegeſſen wird und doch unverſehrt und lebendig bleibt.[3]) Daher haben auch die Prieſter die heilige Pflicht, reinen Herzens zur Feier der heiligen Geheimniſſe hinzuzutreten: Denn wenn ich ausſpreche die Worte des Canons und das Wort der **Transſubſtantiation**, und mein Mund voll iſt des

[1]) p. 1105. 1106.

[2]) Serm. in fest. SS. Euchar. sacram., p. 495. 496.

[3]) Lib. de exposit. Miss. p. 1120.

Widerſpruches und der Bitterkeit und Argliſt, ſo ſpeie ich dem Erlöſer in's Angeſicht, wenn ich ihn gleich ehre mit den Lippen.“ [1])

Außer den bisher beſprochenen Autoren führt Mabillon noch als Bekämpfer Berengar's auf: die Äbte Guibert und Wilhelm, aus deren Schriften er kleine Auszüge bringt, die jedoch für uns keine Bedeutung haben; ferner den Abt Gottfried von Vendôme.[2]) Auch Ruthard, Abt von Hersfeld, und Jotſaud, Mönch von Clugny, ſollen wider den Scholaſtikus geſchrieben haben.[3]) Doch iſt uns von ihren Schriften nichts bekannt geworden.

Bedeutung des Auftretens Berengar's für die kirchliche Lehre und für das kirchliche Leben.

Hiemit ſind wir zum Abſchluß der durch Berengar veranlaßten euchariſtiſchen Controverſe gekommen. Vergleichen wir den zweiten Abendmahlsſtreit mit dem erſten, ſo finden wir zwiſchen beiden einen weſentlichen Unterſchied. Im 11. Jahrhundert handelt es ſich um das Weſen des Dogmas ſelbſt, nämlich darum, ob eine wahre Gegenwart Chriſti, eine ſubſtantielle Wandlung anzunehmen ſei oder nicht; im 9. ward dies als eine ſelbſtverſtändliche Vorausſetzung betrachtet, und nur um einige nebenſächliche Beſtimmungen ſtritt man ſich, ohne jedoch die Grenzen der Orthodoxie zu überſchreiten.[4]) Die Sache Berengar's beſchäftigte allgemein die Gemüter, ein Sturm der Entrüſtung brauſte durch die Kirche über den frechen Häretiker, der es gewagt, das heilige Sacrament des Altars mit ſeinen ruchloſen Zweifeln anzutaſten, und noch gegen keinen Ketzer wurden ſoviele Synoden gehalten, wie gegen ihn; der Streit Rabbert's beſchränkte ſich auf die

[1]) Serm. VI. Synod. ad Sacerd. p. 689: „Cum profero verba Canonis et verbum transsubstantiationis et os meum plenum est contradictione et amaritudine et dolo, quamvis eum honorem labiis, tamen spuo in faciem salvatores.“ Iſt es ein Zufall, daß dieſer den kirchlichen Glauben ſo ſcharf präciſierende Ausdruck von einem Schüler jenes Mannes zuerſt gebraucht wird, der eben dieſen Glauben an eine Transſubſtantiation ſein ganzes Leben hindurch ſo energiſch bekämpft hat?

[2]) act. SS. S. VI. P. II. § IV. n. 61.

[3]) hist. lit. VIII. 236.

[4]) Mit Ausnahme vielleicht des Johannes Scotus.

Discussion weniger Gelehrter, ohne daß die kirchlichen Obern für oder wider Stellung zu nehmen sich veranlaßt gesehen hätten. Vergleichen wir ferner die Abendmahlslehre eines Guitmund, Alger und Anselm mit der eines Paschasius, Ratramnus, Hinkmar ꝛc., so ist ein bedeutender Fortschritt nicht zu verkennen. Die Lehre Radberts kommt mit der Lanfranc's, Adelmann's, Durand's ꝛc. darin überein, daß das kirchliche Dogma von der wahren und wirklichen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi unter den Gestalten von Brod und Wein und der Wesenswandlung klar und bestimmt vorgetragen und deren Möglichkeit und Wirklichkeit auf die Allmacht und Wahrhaftigkeit Gottes zurückgeführt wird. Allein vom Standpunkt des empirischen Denkens aus lagen doch manche Bedenken gegen die Kirchenlehre zu nahe, als daß sie für immer kurzweg hätten abgewiesen werden können; und da man kirchlicherseits einfach auf den Glauben verwies und auf jene Bedenken nicht eingehen zu wollen schien,[1]) wandten sich die Geister um so begieriger den Ausführungen des scharfsinnigen Dialektikers zu, der die Lehre vom heiligen Abendmahle mit den klaren Aussprüchen der heiligen Schrift sowohl, als mit den Forderungen des logischen Denkens in Einklang zu bringen versprach, dabei aber freilich den Leib Christi selbst aus den Händen verlor. Dem gegenüber konnte nun auch kirchlicherseits die Schrift Lanfranc's nicht mehr befriedigen; es galt, selbst den Schein abzuwehren, als sei die kirchliche Abendmahlslehre unvernünftig, widersinnig; es galt, auch den dialektischen Einwürfen Berengar's Rede und Antwort zu stehen, die Möglichkeit und Wirklichkeit der Kirchenlehre, ihre Verträglichkeit mit der vom Gegner so sehr betonten Einzigkeit und Incorruptibilität des himmlischen Leibes Christi auch dem vernünftigen Denken zum Verständnis zu bringen, sie im Einzelnen näher auszuführen und auszubilden; und eben darin liegt der Fortschritt, welchen die Abendmahlslehre des 11. Jahrhunderts vor der des 9. aufzuweisen hat. Dieser Fortschritt war also wesentlich durch das Auftreten Berengar's bewirkt, der sich insofern um die Entwicklung und Ausbildung der kirchlichen Abendmahlslehre wenigstens indirekt ein Verdienst erwarb. Durch seine Berufung auf die Lehre der heiligen Väter nötigte er seine Gegner zum eingehenden Studium derselben. Durch seine neuen Ein-

[1]) Vgl. z. B. Lanfranc, cap. XXI.

würfe zwang er die Opponenten zum tieferen Nachdenken über das heilige Myſterium. Ja es läßt ſich der Einfluß der berengariſchen Sätze auf die Entwicklung und Ausbildung der Kirchenlehre ſogar in's Einzelne verfolgen:

1) Berengar machte geltend, Chriſti Leib könne nur an einem Orte ſein, entweder im Himmel oder auf Erden, auf dieſem Altare oder auf jenem; werden 1000 Meſſen zugleich gefeiert, ſo könnte er nur in einer wahrhaft zugegen ſein; nun aber iſt Chriſti Leib bis zum Weltende ohne Unterbrechung im Himmel, alſo kann er unmöglich wahrhaft auf Erden weilen. Lanfranc hat darauf keine Antwort.[1]) Dagegen waren es nun Guitmund und Alger, die den ſchon von Remigius von Auxerre angedeuteten[2]) Gedanken ausſprachen, der Leib Chriſti könne als glorifizierter, mit der Gottheit hypoſtatiſch unierter Leib den Geſetzen der gemeinen irdiſchen Leiblichkeit nicht unterworfen ſein. Guitmund erläutert dies durch den Vergleich der Seele mit dem menſchlichen Worte[3]); Alger entgegnet auf die draſtiſche Bemerkung Berengar's, Chriſti Leib könne nicht vom Himmel herabgeworfen werden: Die Gegenwart Chriſti im Abendmahle geſchehe nicht durch eine lokale Bewegung desſelben vom Himmel auf die Erde herab, der Leib Chriſti müſſe vielmehr vor den Engeln und Menſchen die Prärogative haben, zugleich im Himmel und auf Erden, zugleich auf dieſem und jenem Altare zugegen zu ſein, ſo daß, wenn tauſend Meſſen gefeiert würden, der eine Leib Chriſti in jeder präſent wäre.[4]) Hildebert von Tours macht aufmerkſam, inwiefern überhaupt Chriſti Gegenwart im heiligen Sacramente eine körperliche genannt werden könne oder nicht.[5])

2) Berengar hatte immer darauf gedrungen, in der Euchariſtie ſei nicht, wie die Gegner wollten, ein Teil, ſondern irgendwie der ganze Leib Chriſti. Auch Lanfranc will den ganzen und unverſehrten Leib empfangen wiſſen. Wie nun, wenn die Euchariſtie geteilt wird? Was empfängt derjenige, der die geteilte Hoſtie empfängt? Auch hier iſt es Guitmund, der zuerſt den

---

[1]) Vgl. cap. XVII.
[2]) ſ. o.
[3]) Bibl. m. L. XVIII. 443 G. H. lib. I.
[4]) Bibl. m. L. XXI., lib. I. cap. XIV. F.
[5]) ſ. o.

gleichfalls schon von Remigius[1]) ausgesprochenen Gedanken hervorhebt: Christus ist ganz in der ganzen Hostie und ganz in jedem Teile derselben, und doch sind die einzelnen Teile nicht mehrere Leiber, sondern nur der eine und einzige Leib Christi.[2]) Dieser ist in der Eucharistie aber auch nicht insofern geteilt zugegen, als unter der Gestalt des Brodes nur sein Leib, unter der des Weines nur sein Blut präsent wäre: unter jeder Gestalt ist der eine Christus ganz zugegen, sagt Alger[3]), und Anselm erklärt dies mit dem Hinweis, daß man eben nicht den toten, sondern den lebendigen Leib Christi empfange, daß also da, wo sein Leib ist, auch sein Blut, und wo das Blut ist, notwendig auch sein Leib sein müsse; überhaupt empfängt man mit dem Leibe Christi den ganzen Christus, mit Gottheit und Menschheit.[4]) Hildebert von Tours fügt bei, daß auch schon vor der Teilung der heiligen Hostie unter jedem einzelnen Teile derselben Christi ganzer Leib präsent sei.[4])

3) Es ist unleugbar, hatte Berengar gesagt, daß in der Eucharistie etwas gebrochen, mit den Zähnen zermalmt, von Tieren zernagt werden kann. Nun aber ist Christi Leib incorruptibel und impassibel, die Eucharistie kann also nicht der Leib Christi sein. Diesem Einwurfe sehen wir Ernulf ratlos gegenüberstehen. Abbaud[5]), Walter[6]) und Odo[7]) nehmen an, der Leib Christi selbst werde gebrochen und mit den Zähnen zermalmt, ohne jedoch verletzt oder beschädigt zu werden. Auch Guitmund hält es für möglich, daß der Leib Christi, wenn er nur will,

[1]) l. c.; vgl. übrigens auch die responsio contra Nicetam!

[2]) l. c. p. 443 C.

[3]) l. c. cap. XV. 267 F. Alger unterscheidet auch schon die Präsenz ex vi verborum von der per concomitantiam. Daß aber gleichwohl die heilige Eucharistie in zwei Gestalten vom Herrn eingesetzt wurde, wird, gleichfalls von Alger, mit dem Opfercharakter derselben begründet, der durch die beiden Spezies anschaulicher vergegenwärtigt werden kann; s. o.

[4]) s. o.

[5]) ep. VI., lib. IV., p. 453. Daß man mit dem Fleische Christi zugleich auch die Gottheit empfange, lehrt übrigens schon Paschasius ausdrücklich, (cap. XVII., Sirmond 1600). Mit Unrecht erblickt also Steitz (Herzog's Realencykl. 15. B. 809) in der Hervorhebung dieses Satzes ein Verdienst Anselm's.

[6]) s. o.

[7]) s. o.

geteilt und mit den Zähnen zermalmt werden könne; will er aber nicht, so wird in der Eucharistie auch nichts gebrochen und zermalmt, die Teilung und Zermalmung ist vielmehr nur scheinbar.[1]) Erst Alger[2]) und Anselm[3]) erklären bestimmt, daß jedenfalls der Leib Christi von diesen Vorgängen nicht betroffen werden könne.

4) Dieselbe Unsicherheit herrschte auf kirchlicher Seite über das Verhältnis der Accidentien zum Leibe Christi. Berengar behauptete, es sei undenkbar, daß, wenn die Substanz des Brodes nicht mehr vorhanden ist, die Accidentien desselben es noch sein sollen, oder daß, wenn letztere gegeben sind, erster absumiert sein sollte. Lanfranc hält gleich Radbert daran fest, daß das Fleisch unter den Qualitäten des Brodes zur Vermeidung des Horrors zugegen sei, ohne sich über das Wie näher auszulassen. Einige nahmen an, die sacramentalen Spezies seien überhaupt nicht wirklich, sondern nur zum Schein vorhanden, was Alger trefflich zurückweist[4]); andere, wie Abbaud und Walter, dachten sich eine Verbindung der Accidentien und eine Verschmelzung derselben mit dem Leibe Christi in der nämlichen Weise, wie sie vor der Wandlung mit den Accidentien und dem Brode bestanden hatte, so daß alles, was an ihnen geschieht, am Leibe Christi selbst vor sich geht. Alger widerlegt[5]) zwar diese Meinung, stellt sich aber doch mit Guitmund dieses Verhältnis noch so innig vor, daß er gleich jenem leugnen zu müssen glaubte, es könnten auch nur die Spezies faulen, schimmeln oder von Tieren zernagt werden[6]); doch normiert schon Alger das Verhältnis der Accidentien zum Leibe Christi als ein existere per se der ersteren.[7]) Anselm drang zuerst zur richtigen Unterscheidung und Auseinanderhaltung der Gestalten und des unsichtbaren Inhaltes vor und erklärte, daß zwar nicht dieser, wohl aber jene gebrochen,

[1]) l. c. 443 A. B.

[2]) l. c. l. II. cap. I. 277 D.

[3]) l. c.

[4]) lib. I. cap. VII. p. 258.

[5]) l. c. 257 H.

[6]) s. Guitmund (l. c. p. 448 E. F. u. 5.); Alger (l. II. cap. I. p. 277 D.H.) Bekanntlich hat schon Bellarmin (de script. eccles. p. 229) darüber seinen Tadel ausgesprochen.

[7]) lib. II. c. I. p. 276 E.

zermalmt oder von Mäuſen zernagt werden können.[1]) Daß aber dadurch der Leib Chriſti nicht affiziert, daß, wenn das Zeichen verletzt wird, dem Bezeichneten ſelbſt nichts geſchieht, hatte ſchon Berengar angedeutet in ſeinem Vergleich, daß der Papſt ſelbſt nicht geſpeiſt oder geſchlagen werde, wenn ſeinem Cardinal dies begegne.[2])

5) Berengar wandte gegen die Kirchenlehre ein, daß ja nach ihr der Leib Chriſti auch *für die Tiere* zugegen ſein müßte, während doch *nur der Würdige* den Leib Chriſti empfangen könne; ferner unterſcheidet er einen leiblichen und geiſtigen Genuß des heiligen Abendmahls. Hierin folgt ihm Lanfranc, bemerkt jedoch in Bezug auf das erſtere mit Paſchaſius, daß *auch der Unwürdige den Leib Chriſti wirklich, wenn auch nicht heilſam empfange*; Guitmund *gibt dasſelbe auch vom Tiere zu*[3]) und erklärt dieſen Satz als notwendige Conſequenz der Realität des Leibes Chriſti im Abendmahle, welch letztere gefährdet würde, wenn man den wirklichen Empfang von der moraliſchen Qualität des Empfängers abhängig machte.[4])

6) Berengar hielt immer auf ſtrenge Scheidung zwiſchen sacramentum und res sacramenti, unter erſterem das Brod, unter letzterer den im Himmel befindlichen Leib Chriſti verſtehend. Auch kirchlicherſeits hielt man an dieſer Sonderung feſt, indem man als das Sacrament die Spezies, als Sache desſelben den unſichtbar gegenwärtigen Leib Chriſti bezeichnete, zugleich aber die Euchariſtie ſelbſt Sacrament, Zeichen, Unterpfand nannte,[5]) ſei es des myſtiſchen Leibes, der Kirche und unſrer Einverleibung in denſelben; ſei es deshalb, weil die Euchariſtie eine figürliche Repräſentation des Kreuztodes Chriſti bildet, oder weil ſie uns erinnert, daß wir den Herrn einſt ebenſo unverhüllt ſchauen werden, wie wir ihn jetzt verhüllt empfangen.[6])

7) Berengar glaubte, die Lehre ſeiner Gegner beeinträchtige die Identität des Kreuz- und Meßopfers, da am Kreuze der

---

[1]) l. c. p. 453.
[2]) de s. c. p. 273.
[3]) 448 F. H.
[4]) l. c. p. 465; vgl. insbeſondere auch Alger (lib. I. cap. XXI. 273).
[5]) Lanfr. cap. X. XIV.
[6]) Guitm. l. c. p. 452. 453.

ganze Leib Christi geopfert worden sei, während in der Messe doch nur ein Teil desselben oder ein erst neugeschaffenes Fleisch Christi zugegen wäre, das also mit dem gekreuzigten nicht identisch sein könnte. Dagegen thut Alger dar, wie Kreuz- und Meßopfer in Wahrheit identisch, hier wie dort dieselbe Opfergabe und derselbe Opferpriester sei, und nur die Opferweise sich unterscheide.[1])

8) Berengar leugnete die Wesenswandlung, die er als Vernichtung der einen und Generation der andern Substanz faßte, und machte aufmerksam, daß es verschiedene Wandlungsarten gebe. Dadurch geschah es, daß der Begriff der Wesenswandlung genauer fixiert ward, insbesondere von Guitmund[2]); Hildebert gebrauchte für den eucharistischen Wandlungsproceß zuerst das Wort: transsubstantiatio,[3]) eine Bezeichnung, die 1215 von der Lateransynode unter Innocenz III. sanctioniert wurde.

So hatte sich im zweiten Abendmahlsstreit auf Anstoß Berengar's die Kirchenlehre in ihren Hauptzügen ausgebildet; und auch die Scholastiker, ein Petrus Lombardus, Albertus M., Thomas von Aquin, Bonaventura ꝛc. hatten ihr im Wesentlichen nichts beizufügen.

Petrus Venerabilis versichert, die Schriften eines Guitmund und Alger hätten viele Irrende bekehrt, viele Zweifelnde belehrt, viele Gläubige im rechten Glauben bestärkt, und seien überhaupt so abgefaßt, daß sie auch dem ärgsten Grübler genügten.[4]) Doch die große Anzahl von Widerlegungsschriften, die im 12. Jahrhundert über das Abendmahl erschien, beweist, daß der Zweifel, den Berengar angefacht und als Erbe seinen Schülern hinterlassen hatte, nicht erloschen war.[5]) Man kannte die Berengarianer sofort an ihrer rationalistischen Tendenz, an ihrer Wertschätzung

---

[1]) l. c. p. 268. 269, lib. I. cap. XVI.

[2]) l. c. p. 445. 446.

[3]) Serm. VI. synod. ad sacerd. p. 689.

[4]) Contr. Heinr. et Petrobrus. haeres. p. 55; vgl. Reuter (Gesch. d. relig. Aufkl. I. 128).

[5]) Im 12. Jahrhundert war es besonders Folmar von Triefenstein, der als Gesinnungsgenosse Berengar's von Gerhoh von Reichersperg bekämpft wurde; vgl. Bach (Dogm.-G. I. 398 ff.). Daselbst sind auch die Schriften eines Honorius von Autun, Pseudo-Bernhard, Anonym. v. Reun u. a. besprochen.

Auguſtin's und Verwerfung der Wunderberichte.[1]) Hatte Berengar ſeine dialektiſchen Deduktionen auf die Lehre von der heiligen Euchariſtie beſchränkt, ſo wurden ſie nun auch auf die andern Dogmen des Chriſtentums ausgedehnt, verſchiedene Fragen wurden laut, die Gelehrten teilten ſich in die beiden Gruppen der Nominaliſten und Realiſten.[2]) Überhaupt iſt nicht zu zweifeln, daß Berengar durch ſeine ganze formale Behandlungsweiſe der Glaubensſätze einen mächtigen Anſtoß zur werdenden Scholaſtik gab, wie denn ſchon ſeine Schrift de sacra coena der ſcholaſtiſchen Methode ſich nähert.[3])

Übrigens erwuchs die verſchiedene Abendmahlslehre Berengar's und ſeiner Gegner auf der Grundlage einer völlig verſchiedenen Natur- und Weltauffaſſung. Berengar war ein ſcharfſinniger Denker, aber ein nüchterner Verſtandesmenſch; er will immer begreifen, immer grübeln. Er läßt die Naturgeſetze mit einer ſolchen unabänderlichen, eiſernen Notwendigkeit ſich drehen, daß Gott ſelbſt in ihre Speichen nicht eingreifen kann und zur Rolle eines müßigen Zuſchauers verurteilt iſt.[4]) Viel erhabener iſt die Weltanſchauung der kirchlich-orthodoxen Autoren. Von ihnen geſteht Kahnis: „Sie enthalten eine Fülle tiefer und origineller Gedanken. Man kann unbedenklich ſagen, daß hier eine größere Tiefe der Anſchauungen und des Lebens als bei Berengar er-

---

[1]) Vgl, oben Ernulf und Hugo Metellus, ferner Gerhoh, lib. de Gloria et hon. Filii Hominis, cap XIII., bei Pez (anecd. T. I. P. II. p. 222).

[2]) Bulaeus, hist. univ. P. I. 443: „Occasione vero harumce disputationum et altercationum Berengarianarum ortae sunt in academia Parisiensi duae sectae philosophorum atque etiam Theologorum. Nem cum in tanto monachorum cum Berengario dissidio non possent de quaestionibus illis omnino silere professores, varii varias explicandae et consiliandae utriusque opinionis artes viasque quaerere coeperunt . . . Hinc ergo in duas quodammodo partes secti sunt philosophi, quorum alii nominibus, alii rebus vim imponebant, unde Nominales et Reales appellati . . .“

[3]) Vgl. Stäudlin (p. 68). Die Behauptung L. Maitre's: „Lanfranc et Anselme abandonnèrent les premiers cette méthode positive et montrèrent par leur victoire sur Bérenger l'avantage, que la théologie pouvait retirer de la démonstration“, (les ecoles ep. p. 240) beruht auf einer vollſtändigen Verkennung des Sachverhalts.

[4]) Vgl. oben, wo er behauptet, Gott ſelbſt vermöge nicht, nach Abſumption der Subſtanz die Accidentien zu erhalten.

ſcheint."[1]) Ihnen iſt der Wille Gottes erſtes und höchſtes Prinzip alles Beſtehenden und Geſchehenden[2]); ein Wink von ihm, und es geſchieht, was und wie ihm beliebt, mag gleich kein Menſchengeiſt es erfaſſen. Berengar will erſt begreifen und dann glauben, der Katholik glaubt, um zu begreifen,[3]) und je weniger er begreift, um ſo mehr glaubt er, um ſo größer iſt ſein Verdienſt.[4]) „Leichter täuſchen uns unſere Augen, als daß das Evangelium lügt", iſt das rührende Bekenntnis eines Abbaud.[5]) „Der Gerechte lebt aus dem Glauben", wiederholen alle[6]); „glaube, damit du ſchaueſt, denn der Glaube iſt ein geiſtiges Schauen", ſchreibt ein Anderer.[7]) Dieſelbe flammende Glaubensbegeiſterung, die auf dem Concil zu Clermont bei der Rüſtung zum erſten Kreuzzug in tauſendfachem Echo das Wort des Papſtes erbrauſen ließ: Gott will es, alſo muß es geſchehen, war es auch, die der berengariſchen Häreſie gegenüber immer wieder den Ruf anſtimmte: Gott ſagt es, alſo muß es ſo ſein; und alſo iſt das zugegen, was Gott ſagt, nämlich ſein Leib, und nicht das, was das Auge ſchaut, Brod und Wein.[8]) Einer ſolchen

---

[1]) Lehre vom Abendmahl, p. 239.

[2]) Vgl. Paſchaſius (cap. I.); Ascelin (ep. ad. Ber., l. c.); Adelmann, l. c. ꝛc.; Baur (Chriſtliche Kirche des Mittelalters, p. 72).

[3]) Guitm. l. c. p. 446 A.

[4]) „Ex rationis defectu proficit fides", Hildebert p. 1106.

[5]) ſ. o.

[6]) z. B. Adelmann (l. c. p. 439 H); Hugo v. Langres (l. c. 418 A.); Ernulf (Spicil. II. 431). „Non habet fides meritum, cui humana ratio praebet experimentum", Guitmund 445 B 444 F; Alger (lib. I. cap. IX 261, A. F.; Hugo Metellus; Lanfranc, cap. X. XVII. XVIII.

[7]) Durand (l. c. p. 427 F.); vgl. Gerhoh, comment. aur. in Psalm., Pez p. 413: „Neque hanc fidem illud imminuit, sed magis appretiat quod in eodem corpore non eadem species vel effigies oculis intuentium se manifestat."

[8]) Vgl. Neander IV. 367: „Bei denjenigen, bei welchen aus tieferem chriſtlichen Gefühl dieſe Lehre (die kath.) ſich herausgebildet hatte, war in der That das chriſtliche Moment, welches ſie im Gefühl und in der Anſchauung aufgefaßt hatten, ſo ſehr vorherrſchend, daß dies auf die Wahrnehmung des leiblichen Sinnes ſelbſt zurückſtrahlte und das Natürliche ſelbſt ihnen ſo etwas Andres wurde. Ihrem überſchwänglichen Gefühl war nur der Leib Chriſti das Reale, die Subſtanz des Brodes ſo gut wie nicht vorhanden. Alles iſt hier in's Himmliſche verkehrt, nichts Irdiſches mehr .... Aber dem verſtändig beſonnenen Berengar, bei welchem der Verſtand wie das Gefühl ſein

Zeit mußte ein Mann wie Berengar eine Erſcheinung ſein, der ſie keine Sympathie abzugewinnen vermochte[1]); ſelbſt wenn Berengar wirklich mehr Anlage zu einem Reformator gehabt hätte, als er wirklich beſaß,[2]) ſo hätte er doch mit ſeiner trockenen Gelehrſamkeit ſeinen für das Übernatürliche ſo enthuſiasmierten Zeitgenoſſen gegenüber nichts ausrichten können. Wohl meinte der Scholaſtikus, er habe Recht, ſeine Sache ſei die des Lichtes und der Wahrheit: allein der Tragweite ſeiner Gedanken war er ſich wohl ſelbſt nicht bewußt. Denn hätte er das rationaliſtiſche Prinzip, das er einſeitig auf die Abendmahlslehre beſchränkte, conſequent auf alle Glaubensdogmen angewandt, ſo hätte er notwendig zur Negation des geſammten Chriſtentums und aller übernatürlichen Offenbarungen kommen müſſen.[3])

Berengar's Auftreten übte aber nicht bloß auf die Theorie der Kirchenlehre, ſondern auch auf das praktiſche Kirchenleben den bedeutendſten Einfluß. Die alten Autoren ſahen in ſeiner Doktrin eine Gefahr für das geſammte chriſtliche Leben. „In ihr wird nichts Heiliges, keine Spur einer nachahmungswerten Tugend gefunden, vielmehr iſt alles wahnſinnig und ſchändlich und zielt auf die Auflöſung aller guten Sitte in Handel und Wandel ab. Würde eine ſolche verkehrte Lehre zugelaſſen und in den Myſterien des Herrn keine wahre Gegenwart des Leibes Chriſti mehr angenommen, ſondern alles nur für Figur und Schatten erklärt, ſo würde der Verfall der ganzen chriſtlichen Zucht und Ehrbarkeit die unausbleibliche Folge ſein. Wie im Glauben an die reale Präſenz der eigentliche Lebensnerv des Katholicismus und die Summe des menſchlichen Heils beſteht, ſo würde, wenn dieſer Glaube aufhört, nichts Heiliges mehr übrig bleiben, die Menſchen

Recht behauptete, war es Bedürfniß, das Göttliche, was der Glaube ergreift, und das Natürliche, was die Sinne wahrnehmen, ſcharf zu ſondern. Bei ſeinen Gegnern . . . konnte eine ſolche Unterſcheidung keinen Raum gewinnen und ſie mußte ihnen als etwas gar Kaltes, als eine Ausleerung des Myſteriums erſcheinen". Vgl. Sybel, Geſch. d. I. Kreuzz. 198.

[1]) Sigebert, de script. eccles. cap. 154, Fabric. p. 111 ſagt: „Dum dialecticis sophismatibus contra simplicitatem apostolicae fidei abutitur, nec se excusare nec alios aedificare videtur; quia magis interpolat clara quam dilucidat obscura".

[2]) Kahnis (l. c. p. 284).

[3]) Vgl. Dieringer (Syſtem der göttl. Thaten des Chriſtentums, II. 208. 209. Anm. 1).

ſcheuten vor keiner Frevelthat mehr zurück, niemand würde mehr die Reinheit der Seele, die Keuſchheit des Leibes pflegen, kurz alles würde ungebundener Zügelloſigkeit anheimfallen."[1]) Umgekehrt aber zeitigt der katholiſche Glaube die herrlichſten Früchte. „Denn", ſagt Guitmund, „was kann nützlicher, was notwendiger, was ehrenvoller ſein als dieſer Glaube? Denn indem ein ſolcher rein den reinen Chriſtus allein, nicht einen ſchattenhaften, nicht einen eingebrodeten, in ſich aufnimmt, hütet er ſich, im Bewußtſein einer ſo herrlichen Gabe, mit deſto größerer Scheu vor den Sünden, er erglüht von deſto größerer Sehnſucht nach aller Gerechtigkeit, er ſtrebt täglich die Welt zu fliehen als die Feindin ſeines Herrn und ſicherer in dem Glauben der Verheißungen ſtrebt er deſto kühner und mit deſto heißerer Sehnſucht Gott, die Quelle des Lebens ſelbſt, mit aufgedecktem Antlitze zu ergreifen".[2]) Je mehr alſo die Kirchenlehre von der wahren Gegenwart des Herrn unter der Brodsgeſtalt von der Häreſie bedroht und beſtritten ward, um ſo inniger, um ſo lebendiger ward ſie nunmehr in's Bewußtſein des chriſtlichen Volkes aufgenommen.[3]) Drängte es doch die gläubigen Gemüter, durch ihre inbrünſtige Andacht gegen dieſes heilige Sacrament gleichſam das zu ſühnen, was freche Ketzerei an ihm gefrevelt hatte. Es trat infolge des berengariſchen Streites ein herrlicher Aufſchwung im euchariſtiſchen Kultus ein.[4]) Insbeſondere iſt der feierliche Elevationsritus unmittelbar nach der heiligen Wandlung, von dem ſich in der abendländiſchen Kirche vor dem 11. Jahrhundert gar keine Spur findet, der aber um dieſe Zeit zuerſt in Gallien und im Anfange des 13. Jahrhunderts auch in Deutſchland und in Rom Eingang fand, unverkennbar von Berengar's Häreſie veranlaßt worden.[5])

[1]) Durand, (P. I p. 420 GH); vgl. Guitmund (lib. I 441D); Gozechin (ep. ad Valch., Bouq. XI. 500. 501).

[2]) lib. III. 464 B; vgl. Neander (IV. 368).

[3]) Oswald (L. Lehre v. d. hl. Sacram., p. 369).

[4]) Beſonders in Frankreich; cf. Martinière, Grand Dictionnaire, art. Angers: „Le sacre d'Angers, c'est-à-dire la procession du jour de la Fête-Dieu, un grand concours de peuple dans la ville. Cette cérémonie a été principalement institué pour être dans tous les siècles une réparation publique de l'hérésie de Bérenger archidiacre de l'église d'Angers". S. Brucker (L'Alsace et l'Église II. p. 357).

[5]) Gihr (das heilige Meßopfer, p. 607 N. 1); Benedict. XIV, de SS. Missae Sacrificio Commentarius, p. 180. 181.

„Man kann wohl ſagen, daß ſeitdem erſt die wirkliche Gegenwart Chriſti im heiligen Sacramente vollkommen im praktiſchen Leben durchgeführt wurde, namentlich was die Anbetung außer dem heiligen Meßopfer und der Communion betrifft“ [1]) . . . . . „So waren die Gemüter ſchon vorbereitet, als im 13. Jahrhundert auf Anlaß der Juliana von Lüttich, welche die Kirche erblickte unter dem Bilde eines Mondes, der nicht ganz erleuchtet war, ſondern noch einen Flecken hatte, und anderer Umſtände Gottes Wille ſich kund zu thun ſchien, daß dem heiligen Sacramente auch äußerlich größere Ehren und Feierlichkeiten gewidmet würden. Papſt Urban V. ordnete 1246 das herrliche Fronleichnamsfeſt an, im 14. Jahrhundert finden wir auch nachweislich die Expoſition in unſerer jetzigen Weiſe in der Monſtranz.“ [2]) „Die euchariſtiſche Feier und die Anbetung des heiligen Sacramentes bildet in dieſer Weiſe den eigentlichen Mittel- und Herzpunkt unſeres Kultus, und alles Schöne und Herrliche, was derſelbe in ſo reicher Fülle beſitzt, iſt Frucht und Wirkung des euchariſtiſchen Glaubens. Dieſer Glaube und nur er hat die Erbauer unſrer Dome begeiſtert und unſern Dichtern und Tonkünſtlern jene herrlichen Geſänge und Melodien inſpiriert, woran unſere Liturgie ſo reich iſt. Wo jener Glaube fehlt, wo es kein numen praesens, kein ſinnliches Unterpfand der gnadenvollen Nähe Gottes gibt, wo Gott und der Erlöſer in deiſtiſche Ferne uns entrückt ſind, da wird auch notwendig der Kult ſchal und leer, da finden die höheren Gefühle des Menſchen, ſeine Sehnſucht, Liebe u. ſ. w. keine Nahrung, werden matt, unfruchtbar und unvermögend, auf dem Gebiete der Kunſt, wie auf dem Gebiete des praktiſchen Lebens Großes und Herrliches zu ſchaffen; die chriſtliche Charitas insbeſondere ſchöpft nur aus dem euchariſtiſchen Glauben ihre Nahrung, Kraft und Begeiſterung für ihre mannigfaltigen Schöpfungen.“ [3])

---

[1]) Oswald, l. c.

[2]) Oswald (l. c. p. 412). — Brossier's Aufſatz „l'archidiacre Bérenger et l'institution de la Fête-Dieu“, dans Rev. d. provinc. de l'Ouest (1857) V, 86—91, Nantes, war mir leider nicht zugänglich.

[3]) Beilage (k. Dogm. VII. 313. 314).

Addenda.

Den p. 119 für Berengar's aufrichtige Bekehrung aufgeführten Zeugniſſen wäre noch anzureihen die Autorität Hildebert's von Tours, der in ſeinem Epitaphium ſagt:

Quem modo miratur, semper mirabitur orbis,
Ille Berengarius non obiturus obit.
Quem rectae fidei fastigia summa tenentem
Jani quinta dies abstulit, ausa nefas.

Gleichwohl glauben wir an dem von uns p. 121 f. ausgeſprochenen Urteil feſthalten zu müſſen.

Corrigenda.

S. 2, Z. 5 v. u. lies: histoire ſtatt historie.
S. 9, Z. 5 v. o. l.: Beredſamkeit ſtatt Berebtſamkeit.
S. 15, Z. 2 v. u. l.: audisse ſtatt audissi.
S. 17, Z. 5 v. u. l.: berengariſchen ſtatt Berengariſchen.
S. 22, Z. 10 v. u. l.: Lanfrannus ſtatt Lanfrancus.
S. 22, Z. 10 v. u. l: de s. c. ſtatt des c.
S. 41, Z. 5 v. u. l.: sortir ſtatt sortier.
S. 46, Z. 6 v. o. l.: Einen ſtatt einen.
S. 116, Z. 5 v. u. l.: eigenen ſtatt eigenem.
S. 123, Z. 17 v. o. l.: eine ſtatt einen.
S. 129, Z. 1 v. u. l.: (anal.) ſtatt (annal.)
S. 132, Z. 18 v. u. l.: ἔγα ſtatt ἐγα.
S. 138, Z. 19 v. o. l.: sumenda ſtatt sumendam.
S. 171, Z. 7 v. u. l.: Carolum ſtatt carolum.
S. 191, Z. 9 v. u. l.: praesens ſtatt paesens.
S. 198, Z. 15 v. u. l.: idcirco ſtatt id circo.
S. 198, Z. 15 v. u. l.: inconvenienter ſtatt in convenienter.
S. 202, Z. 16 v. o. l.: calicis ſtatt calicio.
S. 208, Z. 14 v. u. l.: werden.“ ſtatt werden.“[1])
S. 209, Z. 8 v. o. l.: ihre ſtatt ihr.
S. 227, Z. 9 v. u. l.: substiterunt ſtatt subsisterunt.
S. 296, Z. 7 v. u. l.: unſern ſtatt unſerm.
S. 344, Z. 12 v. u. l.: ineffabiliter ſtatt in effabiliter.
S. 401, Z. 5 v. u. l.: concluditur ſtatt conchiditur.
S. 404, Z. 7 v. u. l.: salvatoris ſtatt salvatores.
S. 114, Z. 13 v. u. l.: Nam ſtatt Nem.

Verlag von Ernst Stahl sen. (Julius Stahl), München.

Im Verlage des vorliegenden Werkes ist erschienen:

Die

Logoslehre des hl. Athanasius

ihre

Gegner und unmittelbaren Vorläufer.

Eine dogmengeschichtliche Studie

von

Leonhard Atzberger,

Priester der Erzdiöcese München-Freising.

(Dr. theol. und Professor an der kgl. Universität München.)

1880. Gr. 8° VII u. 246 S. S. Preis Mk. 3.60.

Nach einer entsprechenden Exposition der Lehre des heiligen Athanasius selbst sagt Dr. Braig (Tübingen) in der „Literar. Rundschau für das katholische Deutschland" über vorstehendes Werk: „Das sind die Grundzüge der athanasianischen Lehren, analytisch dargestellt und mit Gebrauch der dogmatisch vollendeten Formel auch dort, wo der dogmatische Gedanke des Heiligen erst nach Begriffen ringt. Letzteres Moment namentlich hat A. gut hervorgehoben. Sein ganzes Verfahren aber ist das synthetische. Zunächst entwickelt er die immanenten Beziehungen des Logos zu Gott dem Vater und dem heiligen Geiste, getreu und meist wörtlich nach Athanasius, unter passender Bezugnahme auf dessen Vorläufer und Gegner. Der zweite und dritte Theil geben das Verhältniß des Logos zur Creatur auf Grund der Schöpfung und auf Grund der Menschwerdung. Angehängt ist eine Darstellung und Kritik der athanasianischen Schrifterklärung. — Das Buch ist ausgezeichnet durch warme Hingabe an die Lehre und an die Person des großen Bischofs von Alexandrien, durch glückliche Wiedergabe seiner Ideen, durch Schärfe des Gedankens und des Ausdruckes mit ganz vereinzelten Ausnahmen (z. B. S. 108, 126, 148, 150), durch besonnene, theilweise fast schüchterne, sachlich aber treffende Kritik. Ersichtlich setzt das Werk eine große Belesenheit in der philosophischen wie theologischen Literatur voraus, wenngleich die Citate, wofür jeder Leser dankbar sein muß, nicht bis zur Ermüdung gehäuft sind".

Literar. Rundschau f. d. kathol. Deutschland — Freiburg i/B. VIII. Jahrgg. Nr. 4 v. 15. Febr. 1882.)

Verlag von Ernst Stahl sen. (Julius Stahl), München.

Im Verlage des vorliegenden Werkes ist erschienen:

Die Unsündlichkeit Christi.

Historisch-dogmatisch dargestellt

von

Leonhard Atzberger,

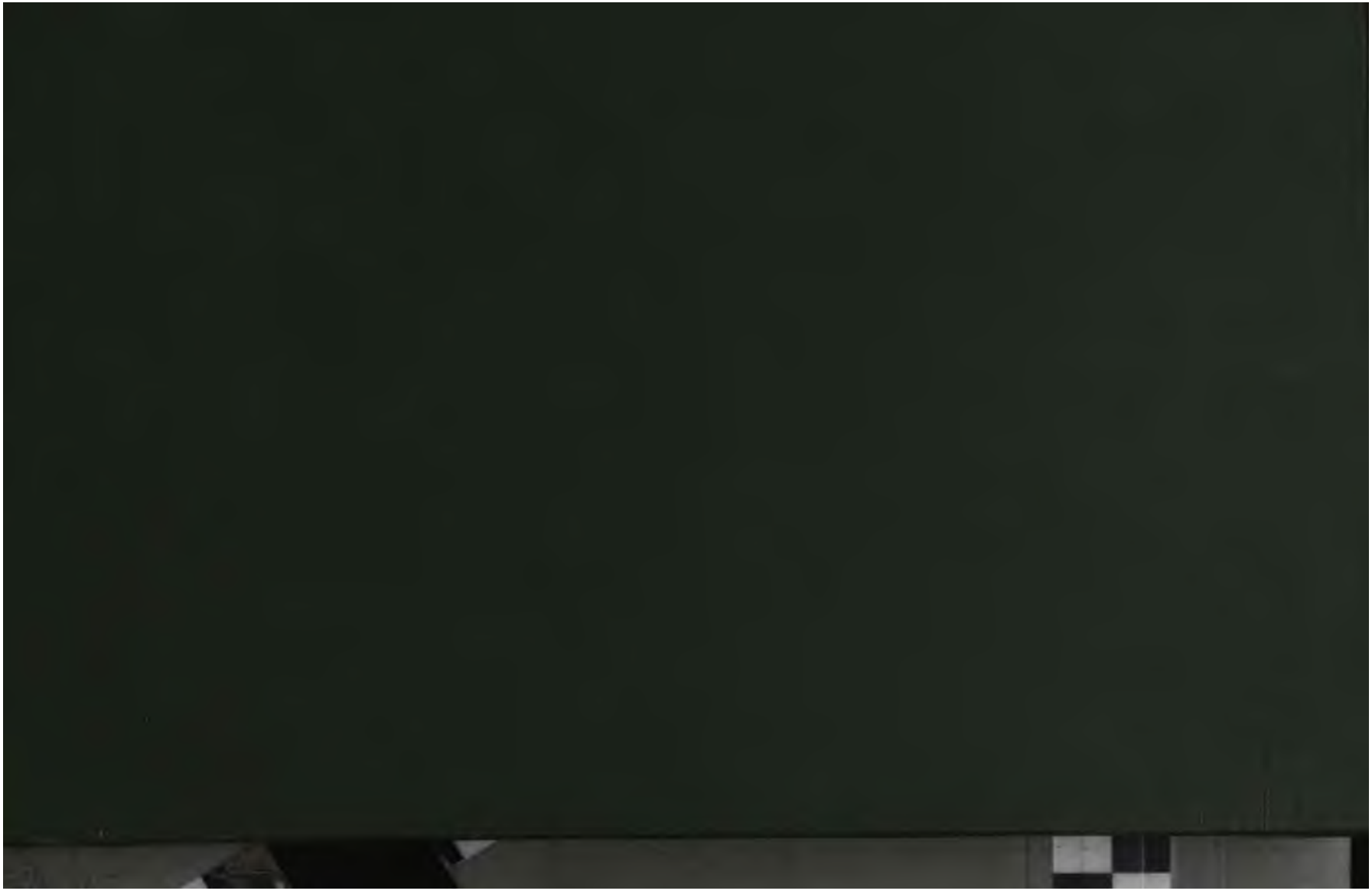
Priester der Erzdiöcese München-Freising.

(Dr. theolog. und Professor an der kgl. Universität München.)

1883. Gr. 8° IX. und 360 S. S. Preis Mk. 4. —.

Die „Literar. Rundschau f. d. katholische Deutschland" (IX. Jahrgg. 1883 Nr. 11 v. 1. Juni) widmet diesem Werke eine längere Besprechung, deren Anfang lautet: „Nachdem erst in neurer Zeit die Lehre von der Sündenfreiheit des Erlösers durch die Günther'schen Controversen zur Discussion gestellt worden, kommt eine monographische Bearbeitung, wie sie in vorliegender Münchener Habilitationsschrift versucht worden, gewiß — auch nach den trefflichen Erörterungen im III. Bd. von Kleutgen's „Theologie der Vorzeit" — einem Bedürfnisse und dem Interesse der theologischen Welt entgegen" und sagt ferner in derselben:

„A. bietet uns ein mit vielem Fleiße zusammengetragenes, reiches, werthvolles, quellenmäßiges Material, im Ganzen gut gesichtet und disponirt und mit klarem Verständniß entwickelt und vorgelegt, wenn auch im Einzelnen einige Flüchtigkeiten und Ungenauigkeiten mit unterlaufen und hie und da die Durchsichtigkeit und Präcision der Darstellung in etwa zu wünschen übrig lassen", um mit den Worten zu schließen: „Alles in Allem können wir vorliegende verdienstliche Arbeit nur empfehlen und wünschen, daß uns der begabte und fleißige Verf. bald mit weiteren in gleicher Weise gut und solid gearbeiteten „historisch-dogmatischen" Monographieen beschenken möge.

In gleichem Sinne spricht sich der „Literar. Handweiser" durch die Feder des Herrn F. X. Wildt (Bonn) in einer eingehenden Kritik aus, in welcher derselbe sagt: „Die Abhandlung ist recht gründlich und gediegen, zudem die erste Monographie über ihren Gegenstand auf kathol. Seite. Nur das Verhältniß der U. Chr. zur Uebernahme der passiones ist monographisch auch bei Rappenhöner: „Die Körperleiden und Gemüthsbewegungen Christi" (Hdw. 265,327), doch nach der histor. Seite minder planmäßig und eingehend, bearbeitet. Auf die Smlg. des dogmengeschichtl. Materials ist großer Fleiß verwendet. Die ganze Darlegung läßt lichtvoll die Bedeutung hervortreten, welche der U. Chr. sowohl rein dogmatisch als nach ihrer historischen Entwicklung in jedem christolog. Systeme zukommt. Den Ueberschriften der Haupttheile hätte wohl eine bestimmtere Fassung gegeben werden können, zumal A. selbst einräumt, daß zwischen „Unsündigkeit" und „Unsündlichkeit" die Etymologie keinen genauen Unterschied herausstellt und noch weniger der Sprachgebrauch einen solchen kennt; überdies scheint es nicht passend, einem Theile die Ueberschrift des Ganzen zu geben. Der speciellern Eintheilung liegen sowohl in den histor. wie in den krit. Partien die Momente der Entwicklung zu Grunde, die dadurch übersichtlich und anschaulich sich abheben. Wiederholungen finden sich kaum mehr, als durch die etwas weitläufige Anlage der Schrift nothwendig wurden".

AUG 30 1954